33e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 32 10 AOUT 1911

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

IV

PHASES DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

Sommaire. — Préliminaires. — Utilité, difficulté, division de notre étude.
I. Oraisons *incomplètement passives*. — 1° Enumération de ces Oraisons : recueillement, quiétude, sommeil des puissances. — 2° Caractère commun de ces Oraisons : fond constant, circonstances variables. — 3° La contemplation douloureuse dans toutes les phases de la contemplation.
II. Oraisons *complètement passives*. — 1° L'union : ses caractères ; description. — 2° L'extase : description ; est-elle d'ordre angélique ? — 3° La contemplation dans le mariage spirituel.

Préliminaires

Utilité et difficulté de cette étude. — Les questions générales que nous avons traitées dans les articles précédents pourraient sembler suffisantes pour la direction des âmes. Pourtant sainte Thérèse insiste beaucoup sur l'utilité qu'il y a à connaître dans le détail les grâces d'oraison, loin de penser comme quelques-uns qu'il faille soigneusement tenir sous clef les livres qui traitent de ces matières. « J'écris, dit-elle, par obéissance et aussi par un *ardent désir de prendre les âmes aux charmes d'un bien si élevé.* » (*Vie*, ch. XVIII).

Attirer les âmes, tel est donc le premier avantage des écrits de ce genre. Les éclairer, voilà le second. Car, « recevoir de Dieu quelque faveur est une première grâce. Connaître la nature du don en est une seconde. Enfin c'en est une troisième de pouvoir l'expliquer et en donner l'intelligence. Il semblerait d'abord que la première grâce devrait suffire ; et cependant si l'âme veut marcher sans trouble, sans crainte, avec courage dans le chemin du ciel, foulant aux pieds toutes les choses de la terre, il lui sera d'un très grand avantage de comprendre la nature des dons célestes. » (*Vie*, ch. XVII).

« Je désirerais, dit-elle ailleurs, donner l'intelligence de ces faveurs, parce qu'au moment où Dieu commence à les accorder à une âme, celle-ci ne les comprend pas et ne sait comment se conduire... C'est un grand bonheur pour cette âme de voir la peinture de ce qu'elle éprouve ; elle reconnaît clairement la voie où Dieu la met. Je dis plus, pour faire des progrès dans ces divers états d'oraison, il est d'un avantage immense de savoir la conduite à tenir en chacun d'eux. Pour moi, faute de cette connaissance j'ai beaucoup souffert et perdu bien du temps. » (*Vie*, ch. XIV). — Enfin « la science est, ce me semble, un grand trésor pour cet exercice, quand elle est jointe à l'humilité. J'en ai vu la preuve il y a peu de jours dans quelques-uns de ces hommes éminents en doctrine. En fort peu de temps ils avaient fait d'admirables progrès. » (*Vie*, ch. XII).

Il faut bien avouer que la difficulté de ces études est proportionnée à leur utilité. S. François de Sales en donne la raison dans le passage suivant : « Il se passe en l'oraison tant de divers mouvements intérieurs qu'il est impossible de les exprimer tous, non seulement à cause de leur quantité, mais aussi à raison de leur nature et qualité, laquelle étant spirituelle ne peut être que grandement déliée et presque imperceptible à nos entendements. » (*Amour de Dieu*, l. VI, ch. 1). Oui, quand une âme est entrée et qu'elle avance dans la voie unitive ou vie d'amour, elle voit vraiment se dérouler en elle une nouvelle existence, un monde de phénomènes admirables et insoupçonnés. Ces merveilles sont bien réelles, mais souvent nous en parlons comme d'un rêve. C'est de cette psychologie sublime que nous voulons donner une brève description.

Division. — Pour les décrire on a essayé de ramener les faits innombrables de la contemplation à un certain nombre de faits typiques. Mais on n'est d'accord ni pour dire si ces groupements représentent des espèces ou des degrés ou de simples variétés, ni pour en déterminer le nombre, ni même pour reconnaître le principe sur lequel il faut s'appuyer pour les distinguer.

Notre but à nous sera de suivre le plus fidèlement possible nos maîtres accoutumés. Sainte Thérèse a sur cette matière des détails très abondants; S. François de Sales dans son merveilleux petit traité s'attache soigneusement aux pas de la sainte, tout en omettant de trop préciser les confins des genres; S. Jean de la Croix qui n'a décrit qu'incidemment les états d'oraison admet pourtant les mêmes phases que sainte Thérèse, comme il est facile de le voir en feuilletant seulement la table du *Cantique* ou en lisant le chapitre XXII qui en donne le plan et le chapitre XIII où l'auteur se réfère aux descriptions particulières de sainte Thérèse qu'il approuve pleinement. Car il n'est pas vrai, comme on le dit souvent, que ce livre du *Cantique* ne soit qu'une description du mariage spirituel; les 21 premières strophes décrivent les différentes étapes par lesquelles l'âme doit passer pour y parvenir.

Sur quel principe se fonder pour diviser les faits contemplatifs ? — Sur l'ordre de succession ? Il n'y en a guère : « Il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir aux commencements. » (Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XIII). — Sur la profondeur de l'action divine ? Oui, c'est le principe de sainte Thérèse. Et il est manifestement juste : la contemplation étant par essence une oraison passive, on en établira les degrés en raison du plus ou moins de passivité qui s'y rencontrera. Cette passivité grandissante marquera donc la progression de l'action divine.

On se rappelle comment sainte Thérèse met ce principe en relief à l'aide d'une comparaison célèbre empruntée aux différentes manières d'arroser un jardin :

> Je me verrai forcée d'employer certaines comparaisons... Voici celle qui me satisfait pour mon dessein. Je l'ai lue quelque part ou entendue... Celui qui veut s'adonner à l'oraison doit se figurer qu'il entreprend de faire dans un sol ingrat et couvert de ronces un jardin dont la beauté charme les yeux du Seigneur... Nous devons arroser les plantes avec le plus grand soin... Il y a, ce me semble, quatre manières d'arroser un jardin : la première en tirant l'eau d'un puits à force de bras, et c'est là un rude travail; la seconde en la tirant à l'aide d'une *noria* et l'on obtient ainsi avec moins de fatigue une plus grande quantité d'eau; la troisième en faisant venir l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau; cette manière l'emporte de beaucoup sur les précédentes : le sol est plus profondément humecté, il n'est pas nécessaire d'arroser si souvent et le jardinier a beaucoup moins de fatigue; la quatrième enfin et sans comparaison la meilleure de toutes, est une pluie abondante, Dieu lui-même se chargeant alors d'arroser sans la moindre fatigue de notre part... Je parviendrai ainsi, ce me semble, à donner une certaine idée des quatre degrés d'oraison auxquels parfois dans sa bonté le Seigneur a bien voulu élever mon âme. (*Vie*, ch. XI).

Ainsi, plus le secours de Dieu est grand, moins il y a besoin d'effort spontané.

A l'aide de ce principe on peut établir avant tout une première distinction très nette et fort importante entre les oraisons incomplètement passives et les oraisons complètement passives. Nous aimerions à appeler les premières contemplation imparfaite et les autres contemplation parfaite. Malheureusement ces dénominations ont généralement un sens beaucoup plus flottant. Les oraisons complètement passives commencent avec l'oraison d'union : elles sont représentées par la quatrième manière d'arroser le jardin. Les oraisons incomplètement passives, soit toutes celles qui précèdent cette oraison, sont figurées par la deuxième et la troisième manière d'arroser. La première manière d'arroser figure l'oraison purement active.

I. — *Oraisons incomplètement passives*

Sainte Thérèse traite de ces oraisons dans sa *Vie*, ch. 14-17; — dans le *Château*, 4e Demeure : « Là, dit-elle, le naturel se trouve mêlé au surnaturel » (ch. III); — dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 30 et suiv.; — dans ses diverses *Relations*, et çà et là par ailleurs. — S. François de Sales en traite dans le VIe livre de l'*Amour de Dieu*.

Ceux qui voudront avoir des renseignements un peu abondants sur ces oraisons devront lire les passages que nous indiquons. Pour nous, dans un article de revue, nous ne pouvons prétendre qu'à les expliquer brièvement et peut-être à en faciliter l'étude.

I. Enumération de ces oraisons. — Sainte Thérèse et S. François de Sales énumèrent trois oraisons *surnaturelles* avant l'union : le recueillement, la quiétude et le sommeil des puissances. Mais bien souvent ils les confondent. Sainte Thérèse tantôt insiste sur le caractère spécial de l'une ou de l'autre et tantôt elle le néglige. S. François de Sales décrit les trois en montrant à la fois leur gradation progressive et leur unité.

I. Recueillement. — La première de ces oraisons est le recueillement. Ce qui montre combien le naturel est souvent et intimement mêlé au surnaturel, c'est que sainte Thérèse n'a pas su d'abord reconnaître le caractère surnaturel de cette oraison. Dans la *Vie* elle n'en parle pas comme d'une oraison surnaturelle, ou si elle le fait, c'est en la confondant avec la quiétude, ch. XIV et XV. Dans le *Chemin* elle analyse soigneusement cette oraison, ch. XXX et XXXI; elle en décrit même l'élément surnaturel, tout en disant nettement que c'est une oraison naturelle :

> On l'appelle oraison de recueillement parce que l'âme y recueille toutes ses puissances et rentre au dedans d'elle-même avec son Dieu. Là le divin Maître l'instruit et lui accorde plus promptement par ce moyen que par tout autre l'oraison de quiétude... On dirait un guerrier qui se retire dans une forteresse pour se mettre à couvert des attaques de l'ennemi; ainsi l'âme appelle au dedans d'elle-même tous ses sens et les détache des objets extérieurs avec un tel empire que les yeux du corps se ferment d'eux-mêmes aux choses visibles afin que ceux de l'âme acquièrent un regard plus pénétrant... Dès que vous vous mettrez en oraison vous sentirez aussitôt vos sens se recueillir; on dirait des abeilles

qui rentrent dans la ruche et s'y renferment pour travailler à faire le miel. Cela aura lieu sans qu'il vous en coûte ni efforts ni sollicitude. (Ch. xxx).

Malgré les éléments surnaturels qu'on semble remarquer dans cette oraison et que la sainte y notera plus tard, elle conclut au chapitre suivant :

Vous devez savoir que ce n'est pas une chose *surnaturelle* mais qu'elle dépend de notre volonté et qu'ainsi nous le pouvons *avec cette assistance ordinaire* de Dieu qui nous est nécessaire pour poser un acte quelconque et même pour avoir une bonne pensée. Car il ne s'agit pas ici du silence des facultés, mais d'une simple retraite de ces puissances au fond de l'âme... Pour conclure donc, quelqu'un désire-t-il acquérir cette *habitude* du recueillement, car c'en est *une qui dépend de nous... (Chemin*, ch. xxxi).

C'est, pensons-nous, cette même oraison qu'elle décrit dans le *Château*, 4e Dem., ch. iii, et dans sa deuxième *Relation* au P. Alvarez, et dont elle reconnaît cette fois le caractère surnaturel : « Je parlerai brièvement d'une autre oraison *dont j'ai traité ailleurs*, et qui précède presque toujours la quiétude. C'est un recueillement *qui me paraît aussi être surnaturel.* En effet il ne s'acquiert ni en se retirant dans des lieux obscurs, ni en fermant les yeux. Il ne dépend d'aucune chose extérieure, car les yeux se ferment d'eux-mêmes et l'on cherche à être seul instinctivement. » *(Château*, 4e Dem., ch. 3). — Elle emploie pour le décrire de curieuses comparaisons dont nous connaissons déjà quelques-unes, celle du hérisson et de la tortue, dont se sert aussi S. François de Sales, et cette autre : « Les puissances sont comme les habitants d'un château qui seraient sortis pour aller se joindre à des ennemis, ils voudraient rentrer, mais en vain. Le grand roi qui règne à l'intérieur les appelle en sifflant avec douceur et force et dès lors ils rentrent promptement. » — Le caractère de cette oraison serait suivant sainte Thérèse que les puissances tout en étant recueillies du côté de Dieu peuvent néanmoins agir, qu'on peut les diriger et qu'on doit s'en servir, à moins que Dieu ne les mette lui-même en repos ou en suspension.

Dans sa deuxième *Relation* au P. Alvarez la pensée de sainte Thérèse se précise mieux que partout ailleurs :

La première oraison *surnaturelle, selon moi*, que j'ai éprouvée est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme : elle semble avoir au dedans d'elle-même de nouveaux sens à peu près semblables aux extérieurs ; elle cherche, ce semble, à se débarrasser du trouble que ceux-ci lui causent par leur agitation et ainsi elle les entraîne quelquefois après elle. Elle se plaît à fermer les yeux et les oreilles du corps pour ne voir et n'entendre que ce dont elle est occupée, c'est-à-dire pour traiter de Dieu seul avec Dieu seul. Dans cet état on ne perd l'usage d'aucun de ses sens ni d'aucune de ses puissances : on le conserve tout entier, mais uniquement pour s'occuper de Dieu... De ce recueillement viennent quelquefois une quiétude et une paix délicieuse.

Ce dernier enseignement de sainte Thérèse sur le recueillement surnaturel, qui est d'ailleurs l'expression définitive de sa pensée, a été repris par S. François de Sales et exposé à peu près de la même manière dans le traité de l'*Amour de Dieu* (l. vi, ch. 7). Nous en avons cité quelques passages dans notre premier article pour montrer comment se produit d'après le saint auteur la Contemplation mystique.

II. Quiétude. — Sainte Thérèse n'omet jamais de traiter de la quiétude ou des « goûts divins. » Quand elle néglige de parler des autres formes de la contemplation imparfaite, c'est à la quiétude qu'elle les rattache. C'est de cette quiétude qu'elle parle aux chap. xiv et xv de la *Vie.* Il est assez difficile de voir en quoi elle diffère du recueillement pour peu que ce recueillement soit accentué. Ce qui semblerait ressortir, c'est que dans la quiétude les puissances s'arrêtent davantage et qu'on n'a pas à les employer pour aucune prière ni vocale ni mentale, à moins toutefois que Dieu ne nous mette lui-même en prière. En voici une courte description de sainte Thérèse : « C'est une quiétude et une paix intérieure délicieuse en sorte que l'âme semble n'avoir plus rien à désirer : même parler, j'entends prier vocalement et méditer, est alors pour elle une fatigue ; elle ne voudrait qu'aimer. » (2e *Relat.).*

S. François de Sales en parle ainsi : « L'âme estant ainsi recueillie dedans elle-mesme en Dieu ou devant Dieu se rend parfois si doucement attentive à la bonté de son bien aimé qu'il luy semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et délicatement exercée... Et c'est cet aimable repos de l'âme que la bienheureuse Vierge Thérèse de Jésus appelle *oraison de quiétude ;* non guère différente de ce qu'elle-mesme nomme *Sommeil des puissances*, si toutefois je l'entends bien. » (Liv. vi, ch. 8).

III. Sommeil des puissances. — Pourtant sainte Thérèse semble donner beaucoup d'importance à cette dernière oraison dans le livre de sa *Vie*, puisqu'elle en fait la troisième eau ou troisième manière d'arroser le jardin et qu'elle lui consacre deux chapitres, le xvie et le xviie. Cependant ce n'est à vrai dire qu'une quiétude très forte : « Il n'y avait pas là, je le comprenais fort bien, union parfaite de toutes les puissances avec Dieu, mais l'âme lui était évidemment plus unie que dans l'oraison précédente. » *(Vie*, ch. xvi). — « Les puissances sont presque entièrement unies à Dieu, mais elles ne sont pas tellement perdues en lui qu'elles n'agissent encore. » *(Ibid.).* — Enfin dans sa 2e *Relation* au P. Alvarez : « De la quiétude procède ordinairement un sommeil que l'on appelle sommeil des puissances dans lequel elles ne sont pourtant pas absorbées, ni si suspendues que l'on puisse qualifier cet état de ravissement. Ce n'est *pas non plus entièrement l'union.* »

Dans le *Chemin* elle n'a pas parlé de cette oraison. — Dans le *Château* un mot incidemment : « Arrive-t-il à certaines âmes d'entrer dans ce qu'on nomme *sommeil spirituel* et qui va un peu *au delà* de ce que j'ai dit ? » Elle venait de parler de la quiétude.

Il est donc vrai, comme le dit S. François de

Sales, qu'entre la quiétude et le sommeil des puissances il n'y a pas de différence bien prononcée.

Cela étant, il semble peu utile d'étudier minutieusement chacune de ces formes d'oraison dans le but de rattacher spécialement à l'une ou à l'autre les différents faits qui se passent dans les âmes. Une attribution de ce genre ne saurait être ni sûre ni rigoureuse. Aussi nous en abstiendrons-nous pour approfondir un peu plus toutes ces oraisons ensemble. C'est aussi ce que fait S. François de Sales aux chap. IX, X et XI du VI^e livre de l'*Amour de Dieu*.

II. Caractère commun des oraisons incomplètement passives. — Pour caractériser cette contemplation imparfaite, il faudrait 1° la distinguer de ce qui n'est pas encore la contemplation ; 2° la distinguer de la contemplation parfaite ; 3° la décrire en elle-même.

La première question a été suffisamment traitée dans notre premier article. C'est une *attention amoureuse à Dieu* produite par le Saint-Esprit, — amour assez réel, assez fort, assez vif pour fixer l'âme en Dieu dans la contemplation de ce qu'il est ; — mais amour qui ne dépend pas de nous, qui n'est possible qu'au passage de la grâce ; amour donc que nous recevons de Dieu et dans lequel nous nous sentons plus passifs qu'actifs.

La deuxième question, de la différence qu'il y a entre le point extrême de cette contemplation et l'oraison d'union, première oraison tout à fait passive, a déjà été touchée aussi dans les pages précédentes ; nous y reviendrons bientôt plus en détail, quand nous traiterons de cette oraison.

Qu'est donc cette contemplation en elle-même ? Laissons de côté un moment des circonstances accidentelles sur lesquelles nous reviendrons, pour en décrire le fond constant.

Fond constant. — Elle est *un acte d'amour, et par conséquent un acte de la volonté*. Elle apparaît si bien comme un acte de la volonté qu'on semble parfois aimer sans rien connaître, aimer sans objet et qu'on a discuté sérieusement la question s'il peut y avoir un amour sans connaissance. Evidemment non. Mais souvent la connaissance indispensable n'existant que d'une façon implicite sans qu'on en prenne conscience, on ne ressent qu'amour.

Il nous semblait important d'attirer l'attention sur ce fait. On le constatera facilement dans les écrits des auteurs mystiques. Citons-en seulement quelques passages : « Alors, dit S. François de Sales, toutes les puissances de notre âme entrent en un admirable repos, avec un accoisement si parfait qu'il n'y a plus *aucun sentiment que celui de la volonté*, laquelle comme l'odorat spirituel demeure doucement engagée à sentir sans s'en apercevoir le bien incomparable d'avoir son Dieu présent. » *(Amour de Dieu*, liv. VI, ch. 9). — « La volonté *étant bien amorcée* à la présence divine ne laisse pas d'en savourer les douceurs quoique la mémoire et l'entendement en soit échappés ou débandés après des pensées étrangères et inutiles. » *(Ibid.*, ch. 10). — « La *volonté est la seule que Dieu veut*, mais toutes les autres puissances courent après elle pour être unies à Dieu avec elle. » *(Ibid.*, liv. VII, ch. 2).

On a dans cette dernière citation la raison dernière du fait que nous signalons. Qu'est-ce en effet que Dieu et l'âme se proposent sinon l'union, l'amour ?

S. Jean de la Croix nous fait remarquer à son tour que l'union divine est affaire d'amour et non de connaissance. « Dieu ne se communique pas à l'âme par la connaissance qu'elle a de lui, mais bien par l'amour que cette connaissance lui inspire. L'amour est l'union du Père et du Fils, *c'est aussi le lien d'union entre l'âme et Dieu*. » *(Cantique*, str. XIII, p. 142, éd. des Carmélites).

Sainte Thérèse semble tirer la conséquence de cette pensée quand elle écrit : « Pour arriver à ces Demeures l'essentiel n'est pas de penser beaucoup mais d'aimer beaucoup. » *(Château*, IV^e Dem., ch. 1). Elle donne volontiers à l'oraison de quiétude le nom de *goûts divins*, ce qui montre combien y est grand le rôle de la volonté. Elle insiste sur ce rôle prépondérant de la volonté dans beaucoup d'autres endroits : « Dans ce premier recueillement l'âme se repose délicieusement en Dieu : *la volonté lui demeure unie*. » *(Vie*, ch. XV). — « Souvent tandis que l'entendement s'égare, la *volonté* se verra dans cette union avec Dieu. » *(Ibid.)*. — « L'âme comprend que la *volonté seule est liée*. » *(Ibid.*, ch. XVII). — « Dans l'union l'âme est absorbée dans la jouissance sans comprendre ce dont elle jouit. » *(Ibid.*, ch. XVIII).

Cette oraison est donc avant tout faite d'amour.

Comment cet amour est-il ressenti ? De la façon qu'expriment les mots dont se servent habituellement les mystiques. « Tous ces mots amoureux, dit S. François de Sales, sont tirés de la ressemblance qu'il y a entre les affections du cœur et les passions du corps. » *(Amour de Dieu*, liv. VI, ch. XIII). Or les mots les plus habituellement employés, avec celui d'attention amoureuse, sont ceux de recueillement, de repos ou quiétude, de suavité, d'endormissement ou sommeil des puissances, de goût de Dieu. On éprouve véritablement ce que ces mots signifient ; on se sent devant Dieu, lié à lui par l'amour ; sa présence ravit ; on est content de lui, heureux avec lui : c'est la complaisance ou la joie en Dieu, forme première de l'amour d'après S. Thomas, et dans cette complaisance on se repose, on se recueille, on s'endort dans une inexprimable jouissance. Calme, paix, suavité, voilà les mots et la chose.

Citons en exemple quelques passages des saints ; mais on ne peut se dispenser de lire plus longuement dans leurs ouvrages leurs belles descriptions. Ecoutons d'abord sainte Thérèse :

« L'âme savoure alors *d'inexprimables délices* auxquelles le corps lui-même participe à un haut degré. » *(Chemin*, ch. XXXIII). — « Quand il plaît à Dieu de nous accorder cette oraison qui est surnaturelle, c'est au milieu *d'une paix, d'une tranquillité, d'une sua-*

vité inexprimable qu'il produit ces goûts dans un fond très intime de notre âme. » *(Château*, IVe Dem., ch. 2). — « C'est un sommeil des puissances où sans être entièrement perdues en Dieu elles n'entendent pourtant pas comment elles opèrent. L'âme goûte incomparablement plus de *bonheur*, de *suavité*, de *plaisir* que par le passé. » *(Vie*, ch. XVI). — « Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'il est près d'elle, qu'ainsi elle peut lui parler sans envoyer des messagers et sans élever la voix parce qu'à cause de sa proximité il l'entend au moindre mouvement des lèvres. Ce langage peut paraître étrange ; ne savons-nous pas en effet que Dieu nous entend toujours puisqu'il est toujours avec nous ? A cela nul doute. Mais ici ce Souverain, ce Maître adorable veut que nous nous rendions compte qu'il nous entend et que nous éprouvions les effets de sa présence. Il fait éclater son dessein d'opérer d'une manière particulière dans notre âme en versant en elle une *grande satisfaction intérieure et extérieure* infiniment différente de tous les vains plaisirs d'ici-bas ; et il comble ainsi, ce semble, le vide que nous avions fait par nos péchés. L'âme *goûte cette paix* au plus intime d'elle-même, mais *sans savoir d'où ni comment elle lui est venue*. Dans cet état elle ignore souvent ce qu'elle doit faire ou désirer ou demander. Il lui semble avoir trouvé tout ce qu'elle pouvait désirer, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé et moi-même je ne sais, je l'avoue, comment en donner l'intelligence. » *(Vie*, ch. XIV).

Voici sur ce sujet une gracieuse comparaison que S. François de Sales emprunte à sainte Thérèse :

N'avez-vous jamais pris garde, Théotime, à l'ardeur avec laquelle les petits enfants s'attachent quelquefois au sein de leur mère quand ils ont faim ? On les voit, grommelans, serrer et presser la mammelle, suçans le laict si avidemment que même ils en donnent de la douleur à leur mère. Mais après que la fraischeur du laict a aucunement appaisé la chaleur appetissante de leur petite poictrine et que les agréables vapeurs qu'il envoye à leur cerveau commencent à les endormir, Théotime, vous les verriez fermer tout bellement leurs petits yeux, et céder petit à petit au sommeil, sans quitter néantmoins la mammelle sur laquelle ils ne font nulle action que celle d'un lent et presque insensible mouvement de lèvres, par lequel ils tirent toujours le laict qu'ils avalent imperceptiblement : et cela ils le font sans y penser, mais non pas certes sans plaisir ; car si on leur ôte la mammelle avant que le profond sommeil les ait accablés, ils s'esveillent et pleurent amèrement, tesmoignans en la douleur qu'ils ont en la privation, qu'ils avoient beaucoup de douceur en la possession. Or il en est de même de l'âme qui est en repos et quiétude devant Dieu ; car elle succe presque insensiblement la douceur de cette présence sans discourir, sans opérer et sans faire chose quelconque par aucune de ses facultés, sinon par la seule pointe de la volonté qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la délectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à jouir de la présence divine. *(Amour de Dieu*, liv. VI, ch. 9).

Sainte Thérèse faisait remarquer dans le dernier passage que nous avons cité d'elle que l'âme ne comprend pas la paix délicieuse dont elle jouit. C'est pourquoi, heureux et tranquille quand on s'abandonne sans réfléchir à cette ivresse divine, on peut être inquiet dès qu'on veut s'en rendre compte à soi-même ou l'expliquer à d'autres. Il en est de même dans l'union : l'âme en rapporte la certitude qu'elle a été en Dieu ; mais comment ? Elle ne saurait le dire. Plus l'attention à Dieu devient profonde, facile, passive, plus elle s'écarte de l'attention réfléchie du début que l'on comprend encore un peu : « Il semble que son attention ne soit presque pas attention. »

De plus, comme nous le faisions remarquer plus haut, c'est souvent un amour sans perception actuelle d'aucun objet, ce qui rend cet amour fort mystérieux. S. François de Sales fait cette remarque curieuse : « La volonté certes ne s'aperçoit pas du bien, que par l'entremise de l'entendement ; mais l'ayant une fois aperçu *elle n'a pas besoin de l'entendement pour practiquer l'amour*. » *(Amour de Dieu*, liv. VI, ch. 4). Il semble donc qu'il ne reste plus qu'une sorte de connaissance virtuelle et implicite de l'objet qui est Dieu (ce qui d'ailleurs est très fréquent dans le reste de notre vie : nous voulons distinctement une chose, puis nous entreprenons de l'accomplir sans plus y penser actuellement). De même ici. La complaisance est essentiellement un plaisir, une joie dans l'objet aimé : au moment où la perception de Dieu n'est plus qu'implicite, l'âme est livrée à cette suavité, à ce bonheur, à cette ivresse divine qu'elle ne comprend pas, mais qui ayant pris naissance en Dieu semble porter en elle-même la certitude qu'elle est divine.

CIRCONSTANCES VARIABLES. — Sur ce fond commun Dieu brode mille variétés.

Il y a déjà de la variété au point de vue de la fréquence, de l'intensité et de la continuité. Quelquefois ce n'est qu'une étincelle d'amour : il faut en jouir suavement tant qu'on le peut, mais souvent elle est longtemps sans se renouveler dans les débuts ; puis c'est plus fréquent et enfin presque habituel dans l'oraison. Quelquefois aussi c'est bien faible : on est heureux déjà, quasi transporté quand on n'a pas encore reçu des grâces de ce genre ; mais, si l'on a eu d'autres fois des grâces plus profondes, plus pénétrantes, on sent ce qui manque à celles-ci. Enfin il faut renouveler plus ou moins souvent son attention à Dieu de façon à raviver les impressions d'amour que l'on éprouve, et c'est par ces « recharges, » selon l'expression de S. François de Sales, que l'oraison peut se prolonger.

Il y a de la variété aussi au point de vue des puissances prises. L'âme sent très nettement dans ces oraisons ses différentes facultés ou puissances et ses différentes opérations. Or ce qui a lieu toujours, comme nous l'avons dit, c'est que la volonté est saisie. Cependant l'action sur la volonté elle-même n'est pas encore assez forte pour l'absorber tout entière ; la volonté, dit sainte Thérèse, n'y est pas « entièrement abîmée en Dieu. » *(Vie*, ch. XV).

Pour la mémoire et l'imagination, leur état varie beaucoup. Quelquefois elles restent à notre disposition, si bien que nous pouvons nous en servir pour faire des prières vocales très courtes ; ou bien l'âme est remplie de pensées distinctes qui sont des grâces de Dieu et qu'elle regarde comme son langage. Elle y répond par des actes et des promesses distinctes ; ou bien Dieu seul

parle, ou c'est l'âme seule, suivant l'action de la grâce. Tous ces états sont finement décrits par S. François de Sales. *(Amour de Dieu,* liv. VI, ch. XI). Parfois même l'ivresse de l'âme se traduit par une exubérance d'actes intérieurs : elle prie pour l'Eglise, elle bénit le bon Dieu, sainte Thérèse composait même des cantiques. *(Vie,* ch. XVI). C'est ce qu'on a assez bien nommé la quiétude *priante.* Mais bien souvent les puissances, après s'être occupées de ce qui se passe dans la volonté et avoir fait effort pour le comprendre, se trouvent promptement comme accablées, engourdies ou enivrées. C'est ce que l'on appelle la quiétude *silencieuse.*

Il est très fréquent aussi que loin de concourir à l'oraison la mémoire et l'imagination s'égarent sur toutes sortes d'objets ; ce sont alors des multitudes d'associations plus ou moins incohérentes qui sont un terrible tourment pour l'âme, qui ont été le supplice de sainte Thérèse. Cette sainte a longtemps cherché le remède à cet état et ne l'a point trouvé Il peut se faire que l'oraison soit excessivement distraite et très unie : la volonté est « amorcée », dit S. François de Sales, elle ne se relâche pas. Les âmes voient d'ordinaire très bien ces deux choses : les incohérences de leurs pensées d'une part, et de l'autre une sorte de *captivation* de leur volonté. Que faire alors ? Remettre doucement son attention sur Dieu et souvent les puissances se fixeront ; mais surtout enfoncer de plus en plus la volonté dans son amour, c'est par là qu'elles reviennent le mieux. On aurait pu appeler cette quiétude une quétude *distraite.*

Il y a encore la quiétude dans l'action que l'on nomme parfois quiétude *agissante.* Cette grâce consiste en ce qu'au milieu des occupations on sent sa volonté doucement unie à Dieu. C'est comme dans la quiétude ordinaire avec cette différence que dans cette quiétude on craignait de se remuer de peur de faire évanouir le bien dont on jouissait ; tandis qu'ici l'on accomplit sans crainte les actions les plus diverses, on vaque à ses devoirs en Dieu et pour Dieu et la quiétude persiste. Quelques âmes semblent recevoir cette grâce plutôt que l'autre. S. François de Sales fait remarquer d'ailleurs que certaines âmes s'unissent à Dieu en accomplissant des actions pour lui plutôt qu'en se contentant de prêter attention à sa présence. *(Amour de Dieu,* liv. VI, ch. XI).

On peut voir que sainte Thérèse et S. François de Sales ont été bien d'accord pour la description de la quiétude. Avant d'aborder la description de l'*union,* S. François de Sales parle de quelques autres phénomènes sans dire expressément à quelle contemplation ils se rapportent. D'autres auteurs en parlent à d'autres places. C'est, croyons-nous, que sous une forme un peu différente ils se retrouvent *à plusieurs phases* de l'ascension de l'âme. Peut-être même pourrait-on dire que ce sont moins des formes de la contemplation que certaines manière dont les autres faits de la contemplation ou pour mieux dire dont l'amour contemplatif est ressenti à divers moments. Sainte Thérèse par exemple ne parle point à part de la *liquéfaction d'amour* comme le fait S. François de Sales au ch. XIII du VI[e] livre de l'*Amour de Dieu,* mais à propos de l'union elle dit que l'union « liquéfie » l'âme. *(Vie,* ch. XVIII). Il semble que ce soit une propriété constante de l'amour, plus ou moins accentuée suivant les degrés, de briser la dureté de l'âme, de la fondre et li juéfier en quelque sorte pour la faire s'écouler en Dieu. — Nous devons parler plus longuement d'une autre propriété de l'amour sur laquelle s'étendent tous les auteurs mystiques, qui est de *blesser et angoisser* l'âme.

III. La contemplation douloureuse. — La contemplation a ses peines aussi bien que ses joies. Sainte Thérèse a d'effrayants détails sur les peines des contemplatifs ; elle les décrit surtout à partir du ch. XXX de sa *Vie,* dans sa 2[e] *Relation* au P. Alvarez, aux ch. I et XI de la VI[e] Demeure du *Château* et çà et là ailleurs. S. Jean de la Croix est plus effrayant encore dans la *Nuit obscure* et dans le *Cantique.* S. François de Sales consacre à la description de ces peines les trois derniers chapitres du VI[e] livre de l'*Amour de Dieu.*

Dans quelle phase de la contemplation se placent les peines des contemplatifs ? En ont-elles une bien déterminée ? S'il s'agit de douleurs accessoires qui ne viennent pas de la contemplation elle-même, mais que Dieu envoie comme il lui plaît aux âmes qu'il aime, il est clair qu'elles peuvent venir à n'importe quel moment et sous les formes les plus diverses ; — si elles résultent de lumières spéciales que Dieu donne parfois sur sa grandeur, sur la laideur du péché, sur la passion de Notre-Seigneur, ces grâces distinctes peuvent être aussi données en tout temps ; — il en est d'autres, et elles comptent parmi les plus terribles, qui viennent nécessairement de la contemplation elle-même en tant qu'elle est, suivant l'expression de S. Jean de la Croix, une nuit obscure : celles-ci se produisent à des moments plus réguliers. C'est de celles-ci et de celles qui proviennent de grâces distinctes que nous avons à parler. Pour n'avoir pas à y revenir, nous le ferons sans nous occuper de savoir si elles appartiennent à la première ou à la seconde partie de la vie contemplative.

D'après S. Jean de la Croix la contemplation a surtout deux phases douloureuses :

Cette nuit, que nous avons dit être la contemplation, a deux manières de produire les ténèbres ou la purification dans les personnes intérieures, en raison des deux parties qui composent l'homme : l'une sensitive et l'autre spirituelle. Ainsi la première nuit ou purification sensitive, à l'aide de laquelle l'âme se dépouille et se purifie, se rapporte aux sens qu'elle soumet à l'esprit. La seconde nuit ou purification spirituelle se rapporte à l'esprit qu'elle prépare et dispose par l'abnégation à l'union d'amour avec Dieu. La première est fréquente et connue d'une multitude de commençants. La seconde n'est le partage que du petit nombre,

c'est-à-dire des âmes très exercées et déjà avancées. Celle-là est amère et terrible aux sens ; mais celle-ci est sans comparaison plus pénible et plus épouvantable encore à l'esprit. *(Nuit obscure,* l. I, ch. VIII, p. 277).

Ces deux nuits sont séparées par une période de consolations très grandes, mais non continues :

La divine Majesté n'établit pas immédiatement dans l'union d'amour l'âme qui est sortie du creuset des sécheresses et des épreuves de la première purification ou nuit des sens ; mais, après lui avoir fait quitter la voie des commençants, elle a coutume de l'exercer longtemps et même bien des années dans celle du progrès. Sembable à un homme sorti d'une étroite prison, l'âme s'avance alors dans le sentier de la perfection avec un cœur plus dilaté et plus joyeux, et *elle est comblée de délices intérieures plus abondantes que celles dont elle jouissait avant d'entrer dans cette nuit.* L'imagination et les puissances ne sont plus préoccupées de former des raisonnements, et l'esprit se repose aussitôt avec une grande facilité dans une douce et amoureuse contemplation. Cependant la purification de l'âme n'est pas achevée ; celle de l'esprit qui est la principale manque encore, et sans elle, la purification sensible, si violente qu'elle ait été, ne sera jamais complète, à cause de la liaison étroite qui existe dans le même sujet entre la partie supérieure et la partie inférieure. Cet état n'exclut point les ténèbres, les sécheresses et les angoisses ; parfois même elles y sont beaucoup plus intenses qu'au milieu des épreuves antérieures. *(Nuit,* liv. II, ch. I, p. 327).

Cette seconde nuit est une nécessité psychologique qui résulte de la nature de l'âme et de celle des lumières divines :

Lorsque la céleste lumière de la contemplation envahit une âme encore impuissante à la supporter, elle la jette dans les ténèbres spirituelles ; car la clarté de l'une surpasse les forces intellectives de l'autre, et *paralyse son mode naturel de comprendre.* C'est pourquoi S. Denis et les autres théologiens mystiques appellent cette contemplation infuse *un rayon de ténèbres,* ainsi nommé par rapport à l'âme qui n'est pas encore purifiée et éclairée. *(Nuit,* liv. II, ch. V, p. 343).

Quel est le moment où la contemplation prend surtout ce caractère ténébreux et angoissant ? Vers l'extase ou l'union. Nous avons déjà signalé à propos de la quiétude son caractère assez incompréhensible. C'est bien plus étrange plus tard, comme nous le verrons, quand les puissances de l'âme sont totalement et subitement arrêtées et que l'âme se trouve dans je ne sais quel transport puissant qu'elle ne peut comprendre. Dans le *Cantique,* au ch. XIII, S. Jean de la Croix signale ce martyre de purification en même temps que les premières extases comme préludant à la transformation d'amour. Ces ténèbres ne sont pas d'ordinaire sans intermittence ; elles semblent alterner avec des lumières abondantes et délicieuses :

« Au temps des grands désirs et de la ferveur brûlante dont l'âme a parlé dans les strophes précédentes, il arrive que le Bien-Aimé visite son épouse d'une manière sublime, délicate, affectueuse, il est vrai, mais aussi avec une puissance d'amour dont elle ressent l'action irrésistible. Comme les ardeurs et les angoisses précédentes étaient d'une extrême violence, les faveurs et les visites du Bien-Aimé qui les suivent sont ordinairement d'une admirable élévation. » *(Cant.* str. XIII, p. 133). — « Le Seigneur dans son infinie bonté proportionne aux ténèbres et au vide immense dont l'âme est tourmentée les consolations et les douceurs dont il la fait jouir. » *(Ibid.,* p. 132). — « Le Bien-Aimé a fait briller à ses yeux quelques rayons de sa grandeur et de sa divinité. Cette vue lui a été communiquée d'une manière si élevée et avec une si grande force qu'elle l'a fait sortir d'elle-même par un ravissement extatique. Lorsque ces extases commencent à se produire, elles sont accompagnées d'une défaillance très douloureuse et d'une frayeur naturelle très vive. » *(Ibid.,* p. 134).

Ces extases sont le prélude des fiançailles spirituelles : « Le vol de l'esprit est l'avant-coureur d'un état très relevé et d'une union d'amour que l'on nomme les fiançailles spirituelles avec le Verbe Fils de Dieu. » *(Cantique,* str. XIV, p. 146). C'est aussi à peu près la fin de la nuit obscure : « A cette heure fortunée, non seulement les angoisses cruelles, les plaintes amères que l'amour inspirait autrefois à l'âme ont cessé définitivement, mais elle se voit enrichie de tous les biens énumérés plus haut. Elle commence une vie de paix, de délices, d'amour suave et tranquille... » *(Ibid.,* p. 147).

La contemplation est donc remplie de peines et les peines résultent avant tout de sa nature même, comme S. Jean de la Croix l'a si bien fait voir. Ce saint auteur n'est pas non plus sans avoir décrit très fortement les peines qui résultent des lumières que Dieu envoie à l'âme. Ce sont celles-ci que sainte Thérèse semble avoir mieux saisies et analysées. Mais il semble qu'aucun genre de peine n'ait échappé aux regards pénétrants de S. François de Sales dans les trois chapitres qu'il leur a consacrés. Citons-en seulement quelques lignes à titre d'indication. L'amour blesse et angoisse, dit-il, à cause du *désir* qu'il laisse subsister presque toujours.

L'amour n'a jamais une douceur parfaitement douce parce qu'il n'est pas parfait ni purement rassasié et satisfait... Il est fort agréable pourvu qu'il ne laisse point dans nos cœurs l'aiguillon du désir ; mais quand il le laisse il laisse avec lui une grande douleur... Il y a dans la pratique de l'amour une sorte de blessure que Dieu lui-même fait quelquefois en l'âme qu'il veut grandement perfectionner. Car il lui donne des sentiments admirables et des attraits non pareils pour sa souveraine bonté comme la pressant et sollicitant de l'aimer, et lors elle s'élance de force comme pour voler plus haut vers son objet divin ; mais demeurant courte parce qu'elle ne peut pas aimer comme elle le désire, ô Dieu ! elle sent une douleur qui n'a point d'égale... Ce désir qui ne peut réussir est comme un dard dans le flanc d'un esprit généreux. *(Amour de Dieu,* liv. VI, ch. 13).

L'amour a mille autres manières de blesser le cœur : quand quelqu'un nous aime, il nous blesse du désir de l'aimer ; quand nous aimons Dieu et que Dieu ne nous laisse pas sentir que lui aussi nous aime, nous ressemblons au pauvre S. Pierre ne sachant pas comment prouver son amour à Jésus. « Quelquefois cette blessure d'amour se fait par le seul souvenir que nous avons d'avoir été jadis sans aimer Dieu. » Enfin la torture de l'âme peut venir de cette seule pensée que l'amour n'est pas aimé. Mais la suprême douleur semble

avoir lieu quand après avoir donné largement ses faveurs à une âme Dieu les lui retire et semble la repousser à jamais. *(Ibid.*, ch. XIV et XV).

Ce qu'il y a d'admirable dans ces blessures du saint amour, c'est que d'ordinaire « la douleur en est agréable et tous ceux qui le sentent y consentent, et ne voudraient pas changer cette douleur à toute la douceur de l'univers. » *(Ibid.*, ch. XIV). Sainte Thérèse nous dit aussi que dans les degrés les plus élevés de l'oraison « c'est la jouissance qui domine. Partout cependant, ajoute-t-elle au début, au milieu, au terme de la carrière tous ont leurs croix quoique différentes. » *(Vie*, ch. XI). On a même des extases de douleur : « Les puissances sont ici suspendues par la peine comme elles le sont par le plaisir dans l'union et dans le ravissement. » *(Vie*, ch. XX).

II. — *Oraisons complètement passives*

I. L'union. — On ne trouve guère dans les traités modernes d'enseignement bien net et bien uniforme sur ce qui distingue l'union de la quiétude. L'union, dit-on parfois, c'est l'oraison assez forte pour empêcher les distractions. Cela semble très simple et très précis ; mais sous cette forme précise c'est insuffisant et inexact. Nous avons vu que la quiétude est souvent pleine d'une délicieuse ivresse dans le silence de la mémoire et de l'imagination : cesse-t-elle de ce fait d'être la quiétude pour devenir l'union ? Evidemment non. Nous avons vu aussi dans notre troisième article que les distractions viennent jusque dans le ravissement : le corps reste comme « lié » et « la volonté abîmée en Dieu » pendant que la mémoire et l'imagination se relâchent et divaguent ; faut-il dire que le ravissement est retombé à la quiétude ? C'est très invraisemblable. S. François de Sales affirme d'ailleurs que l'union peut n'être que dans la volonté. *(Amour de Dieu*, liv. VII, ch. 2). Nous croyons que cela a lieu très souvent dans le mariage spirituel.

D'autres auteurs pensent qu'avec l'union commence une oraison d'un genre tout à fait extraordinaire, de l'ordre des grâces *gratis datæ*. L'union et l'extase ne diffèrent qu'en degrés, disent-ils ; or l'extase est manifestement pleine de miracles. Il serait étonnant dans ce cas que les contemplatifs aient passé d'un ordre à un autre et soient entrés dans la voie du miracle sans s'en être aperçus ou sans l'avoir laissé entendre ; que ces miracles leur aient semblé la continuation si naturelle d'un état qui n'était pas miraculeux. Quant aux phénomènes physiologiques remarqués dans l'extase, il en est de miraculeux, mais qui se produisent rarement, comme la lévitation, les auréoles, l'absolue insensibilité. D'ailleurs ce sont des faits superposés à l'extase plutôt que l'extase même. Il en est d'autres, à peu près tous ceux que décrit sainte Thérèse au chapitre XX de sa *Vie*, comme l'arrêt partiel de la circulation, le froid des extrémités, la perte des fonctions des sens, qui s'expliquent facilement sans miracle. Nous le démontrerons plus loin.

M. l'abbé Saudreau, qui a si bien mérité de la mystique à tant d'autres titres, nous semble s'être d'abord mépris sur ce point. Dans ses premiers ouvrages il prend assez nettement position pour l'opinion que nous combattons ; plus tard il devient plus hésitant. Nous sommes heureux de constater que dans la deuxième édition de la *Vie d'union* il a pleinement abandonné sa première manière de voir, à en juger par les corrections introduites, par exemple au n° 371, p. 524, note.

Sainte Thérèse a essayé bien des fois de préciser la différence qu'il y a entre la quiétude et l'union. (Nous croyons qu'on ne signalera rien d'important après elle). Nous avons recueilli tous ces passages ; après les avoir collationnés, nous trouvons comme cinq notes caractéristiques de l'union. Tous ces caractères s'harmonisent parfaitement et découlent les uns des autres. Les voici :

1° Les puissances de l'âme sont complètement absorbées dans la contemplation ; — 2° Tout travail cesse : la passivité est complète ; — 3° La présence de Dieu se sent à l'intérieur de l'âme ; — 4° L'âme a conscience d'être unie à Dieu ; — 5° Après, elle conserve la certitude d'avoir été en Dieu.

Nous savons déjà que l'oraison d'union est figurée par la pluie où Dieu lui-même arrose le jardin sans aucun travail du jardinier tandis que jusque-là le travail n'avait pas totalement cessé. A propos du sommeil des puissances nous avons fait quelques citations sur ce sujet, qu'il est bon de revoir. Ajoutons-y celles-ci :

Dans l'oraison que j'ai appelée la troisième eau, l'âme sent qu'elle n'est pas entièrement morte... Comme je l'ai dit, elle a assez l'usage des sens pour comprendre qu'elle est dans le monde et pour sentir sa solitude... Dans toutes les précédentes manières d'oraison *il faut que le jardinier travaille;* à la vérité, c'est moins un travail qu'un avant-goût de la gloire céleste. Mais dans ce nouvel état dont je parle il n'y a plus d'usage des sens : *l'âme est absorbée* par la jouissance sans comprendre ce dont elle jouit. Elle sent qu'elle jouit d'un bien qui renferme en lui tous les biens et toutefois la nature de ce bien reste incompréhensible pour elle... Tant qu'il dure, toute occupation étrangère serait un grand embarras, un tourment et un obstacle à un si doux repos. Je dis plus : quand toutes les puissances sont ainsi unies à Dieu l'âme ne pourrait, quand elle le voudrait, s'occuper d'autre chose. Quant à la nature et au mode de cette oraison qu'on appelle union je ne saurais les faire comprendre. L'explication s'en trouve dans la Théologie mystique et moi j'ignore jusqu'aux termes de cette science. *(Vie*, ch. XVIII).

Ici toutes les puissances perdent leur activité naturelle et sont tellement suspendues qu'elles n'ont absolument aucune connaissance de leurs opérations. Si l'on méditait auparavant sur quelque mystère, il s'efface de la mémoire comme si jamais on n'y avait pensé. Si on lisait, on perd tout souvenir de sa lecture et on ne peut plus y fixer l'esprit. Il en est de même pour les prières vocales. Cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées et il n'a plus le pouvoir de voltiger çà et là. La volonté est sans doute profondément occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend c'est par un

mode qui lui reste inconnu et il ne peut rien comprendre de ce qu'il entend. *(Ibid).*

Quand il y a union de toutes les puissances, elles ne sont capables de quoi que ce soit : l'entendement est comme stupéfait de ce qu'il contemple ; la volonté aime plus que l'entendement ne conçoit, mais sans que l'âme comprenne ou puisse dire ni si elle aime ni ce qu'elle fait. A mon avis la mémoire est alors comme si elle n'existait pas, l'imagination de même. Pour les sens, non seulement ils n'ont plus leur activité naturelle, mais on dirait qu'on les a perdus et cela, je pense, afin que l'âme puisse être d'une manière plus intime au divin objet dont elle jouit. *(2e Relation).*

Dans tous ces passages on voit clairement affirmées deux choses : que les *puissances sont totalement absorbées* et que *tout travail cesse ;* ce sont les deux premiers caractères que nous avions signalés.

Il faut faire ici une remarque sur l'état des facultés discursives qui pour les anciens auteurs mystiques sont la mémoire et l'imagination. Ces facultés sont-elles « unies » ou arrêtées ? Prennent-elles part à l'action de l'entendement et de la volonté, ou sont-elles comme sans force, toute l'activité de l'âme étant absorbée ailleurs ? Sainte Thérèse emploie des expressions différentes qui permettraient de penser aussi bien l'un que l'autre ; mais son langage, comme elle le dit, manque parfois de précision sur ces questions philosophiques : jusqu'à ses dernières années elle confondait l'entendement et l'imagination. *(Château,* IVe Demeure, ch. 1). Pourtant sur la fin sa pensée devient plus claire ; « la mémoire et l'imagination sont comme si elles n'existaient pas, » dira-t-elle ordinairement. — S. François de Sales est aussi de cet avis ; il nous en donne de plus la raison fort simple : il est inconcevable que la mémoire et l'imagination, facultés discursives, aient un rôle dans cette pure intuition, « simplex intuitus, » comme dit S. Thomas (2a 2ae, q. 189, a. 3), qu'est la contemplation parfaite. « Quelquefois cette union se fait de toutes les facultés de l'âme qui se ramassent toutes autour de la volonté *non pour s'unir à elle, car elles n'en sont pas toutes capables,* mais pour donner plus de commodité à la volonté de faire son union. » *(Amour de Dieu,* liv. VII, ch. 2).

Le troisième caractère de l'union c'est, avons-nous dit, que la contemplation se sent à l'intérieur de l'âme. « Il y a cette différence entre l'oraison de quiétude et celle où l'âme tout entière est unie à Dieu que dans celle-ci *l'âme n'a même pas à avaler l'aliment divin ; c'est Dieu qui le dépose dans son intérieur* sans qu'elle sache comment. L'oraison de quiétude exige, semble-t-il, un léger travail ; mais il est accompagné de tant de douceur qu'on ne le sent presque pas. » *(Chemin,* ch. XXXIII).

Le quatrième caractère est que l'âme se sent unie. « Ce que je prétends exposer ici, c'est ce que l'âme sent dans cette divine union. L'union, comme on le sait, est l'état de deux choses qui auparavant séparées n'en font plus qu'une... » *(Vie,* ch. XVIII). — « Elle comprend (dans la quiétude) mais autrement qu'elle ne le fait par le moyen des sens extérieurs qu'elle est déjà près de son Dieu, et que pour peu qu'elle s'en approchât davantage, *elle deviendrait, par l'union, une même chose avec lui.* » *(Chemin,* ch. XXXIII).

Nous trouvons le cinquième caractère dans le passage suivant :

Je reviens à ce signe que j'ai dit absolument distinctif. Vous le savez, Dieu rend l'âme comme hébétée *(boba del todo)* afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend pendant qu'elle demeure unie à Dieu ; mais ce temps est toujours de courte durée et il lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet. Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que quand elle revient à elle, *il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle...* Mais, me direz-vous, comment l'âme a-t-elle vu, compris qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, si durant cette union elle est hors d'état de comprendre et de voir ? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. *(Château,* ve Dem., ch. 1).

Si nous y faisons attention, nous remarquerons que, comme nous le disions plus haut, tout cela s'harmonise et se tient. C'est parce que l'action de Dieu est assez forte pour absorber totalement l'activité de l'âme que les puissances restent ainsi suspendues et inactives ; c'est parce que les puissances sont suspendues que tout travail cesse, le travail ne pouvant consister qu'à les employer. Ces deux caractères sont corrélatifs et à vrai dire n'en font qu'un. C'est le caractère essentiel, car il s'applique à ce qui constitue le fond même de la contemplation mystique, c'est-à-dire à l'action divine qui se substitue à l'activité humaine, et il en précise le mode, montrant comment dans cette oraison Dieu agit autrement que dans les oraisons précédemment décrites.

De ce premier caractère résultent les autres qui se rapportent à l'impression ressentie : d'abord *tout se passe à l'intérieur de l'âme ;* c'est parce que les puissances n'ont point été mises en acte par nous que nous ne sentons rien en elles, dans cette sorte de « bouche, » suivant une comparaison chère aux mystiques, par laquelle nous viennent d'ordinaire nos sentiments de dévotion. Ici tout se passe dans l'intelligence intuitive et dans la volonté, facultés qui semblent être le fond et la substance de l'âme. S. Jean de la Croix, dans un passage que nous avons déjà cité dans notre premier article, signale des sentiments si profonds et si intimes que tout en se passant dans la volonté ils semblent se passer dans la substance même de l'âme. *(Montée,* liv. II, ch. 32).

C'est sans doute aussi à cause de cette présence de Dieu dans la substance même de l'âme qu'on se sent plus que compénétré, en quelque façon une même chose avec lui. Toutefois nous avouons bien qu'il y a dans ce pouvoir que l'amour pos-

sède de lier les amants, de les unir jusqu'à les confondre, un grand mystère que Dieu seul peut comprendre.

Après ce que nous avons dit il n'y a pas grande difficulté à s'expliquer pourquoi on rapporte de l'union la certitude d'avoir été en Dieu : on était amour de Dieu, union à Dieu, Dieu en soi, et soi en Dieu. Cette certitude infuse demeure comme une conviction inébranlable quoique on ne puisse pas en rendre compte.

A l'aide des détails déjà donnés, de quantité d'autres traits dont abonde sainte Thérèse, en y joignant les délicates analyses de S. François de Sales, il semble qu'on peut se faire à peu près cette représentation de l'union. Le moment où l'âme est unie et parfaitement absorbée se reconnaît très bien et se distingue fort nettement des autres états, même très voisins : l'âme en effet sent souvent qu'elle voudrait aimer et qu'elle ne le peut pas, elle sent aussi parfois qu'elle aime, mais non pas de toutes ses forces, enfin elle sent bien quand elle aime au plein d'elle-même. L'union ne se produit guère dans les commencements qu'à la fin d'une longue oraison de quiétude ; plus tard elle peut se produire dès le début de l'oraison ou même subitement en dehors d'elle. L'âme, embarrassée peut-être d'affaires extérieures, cherche à s'en dégager, à se recueillir ; l'attention amoureuse à Dieu devient plus vive. Peu à peu la mémoire et l'imagination semblent s'éteindre, ce qu'elles font quelquefois tout d'un coup. La volonté cependant peut n'être encore qu'insuffisamment absorbée ; il y a tendance à l'union, il n'y a pas encore union ; on prie pour que l'union se fasse, on aspire, on est angoissé, puis, soit insensiblement, soit d'une façon qui se remarque clairement, la volonté s'abîme, l'union est complète. En même temps, si cela n'est pas déjà fait, la mémoire et l'imagination se perdent aussi tout à fait.

En ce moment il semble qu'il n'y a plus d'acte dans l'âme, et pourtant l'âme n'est qu'action. On est union à Dieu, amour de Dieu. On a peine à se distinguer de lui, quoique on se sache une personne ; on ne tend pas vers lui, on l'a. Il semble qu'on se soit renfermé avec lui dans un globe bien clos ou plutôt qu'on soit ce globe d'amour immobile. On jouit, on se sent au terme. Quelquefois il se produit comme un sursaut : on s'aperçoit qu'on pourrait encore s'enfoncer davantage en Dieu, le mieux pénétrer, alors il se produit une douce et forte aspiration pour s'abîmer en lui suivant la totale étendue de ces nouvelles forces. Quelquefois, par contre, la mémoire et l'imagination se réveillent un peu, mais on sent que le fond de l'union n'a pas changé ; les facultés distraites s'absorbent de nouveau très vite. Comme on ne comprend même pas ce qui se fait, on ne peut que s'abandonner à l'action divine ; on n'en conserve pas moins la conscience de ce qui se passe, on assiste en quelque sorte à tous ses états. Si on ne peut aider l'oraison, on peut agir contre elle ; si le devoir appelle ailleurs, on peut aussi se retirer. Le plus souvent la volonté continue longtemps de rester unie à Dieu au milieu des occupations. Ainsi ce qui est complètement passif, c'est la contemplation elle-même.

La description précédente s'applique surtout à une union très voisine de l'extase, au moins pour l'état intérieur lumineux et consolant. Quelquefois, tout le reste se passant comme ci-dessus, l'âme ne sent en soi qu'un transport indéfinissable et absolument obscur. C'est par excellence la contemplation ténébreuse et pleine d'anxiété.

Il y a dans l'union comme dans les autres phénomènes mystiques une variété de nuances presque incalculable. S. François de Sales les a observées avec soin et en a décrit un grand nombre. Tantôt elle se produit par des « petits élancements et recharges ; » ou bien « par un insensible pressement et advancement en la divine Bonté... Quelquefois sans que nous y coopérions... Quelquefois nous coopérons... Quelquefois nous commencons... Quelquefois elle se fait sans que nous sentions ni l'action divine ni notre coopération... D'autres fois nous sentons les serrements... Quelquefois dans la seule volonté... Quelquefois aussi dans l'entendement... Quelquefois de toutes les facultés de l'âme autour de la volonté... » *(Amour de Dieu,* liv. VII, ch. 1 et 2).

Dans la description suivante sainte Thérèse a surtout admirablement fait ressortir les effets extérieurs de l'union, très voisins déjà de ceux de l'extase :

> Tandis qu'elle cherche ainsi son Dieu, l'âme se sent avec un très vif et très suave plaisir défaillir presque tout entière ; elle tombe dans une espèce d'évanouissement, qui peu à peu enlève au corps la respiration et toutes les forces. Elle ne peut, sans un très pénible effort, faire le moindre mouvement des mains. Les yeux se ferment sans qu'on veuille les fermer ; et si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Elle est incapable de lire, en eût-elle le désir ; elle aperçoit bien des lettres, mais comme l'esprit n'agit pas, elle ne peut ni les distinguer ni les assembler. Quand on lui parle, elle entend le son de la voix, mais elle ne comprend pas ce qu'elle entend... Elle tâcherait en vain de parler, parce qu'elle ne saurait ni former ni prononcer une seule parole. *(Vie,* ch. XVIII).

Terminons par cette sommaire description de S. Jean de la Croix : « Une expérience journalière nous prouve que pendant l'union l'imagination est comme perdue dans un oubli universel de toutes choses, et la mémoire tout absorbée dans le souverain bien. » *(Montée,* liv. III, ch. 1).

Tout ce que nous avons dit de l'union nous semble réaliser l'idée théologique de l'amour intensif *super omnia,* de l'amour parfait de toutes manières. L'amour est le lien de l'âme et de Dieu : quand l'amour est parfait, son effet doit l'être aussi. Or à ce moment il est parfait : l'amour est le souverain maître de l'âme, tout lui

cède; « Dieu tient en main les forces, les puissances, les passions spirituelles et sensitives de l'âme et les saisit toutes dans une parfaite harmonie pour les employer à aimer leur Créateur. Ainsi s'accomplit en vérité et dans toute sa perfection le premier commandement du Décalogue qui, sans violenter la liberté de l'homme, fait tout converger en lui vers ce centre de l'amour : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces. Deut.. VI, 5. » *(Nuit*, liv. II, ch. 11, p. 392).

Sur cette oraison sainte Thérèse fait la remarque suivante : « Selon moi, cette union, quand elle est véritable, est la plus grande grâce que Notre-Seigneur accorde dans ce chemin spirituel, ou du moins l'une des plus grandes. » (2e *Relation).*

II. L'extase. — Tout ce que nous avons dit de l'union convient à l'extase avec plus de vérité encore; nous aurons donc moins besoin de nous étendre sur cette dernière oraison.

Ecoutons d'abord S. François de Sales:

La perfection de l'union consiste en deux choses, qu'elle soit pure et qu'elle soit forte.. Quand l'union de l'âme avec Dieu est grandement très étroite et très serrée, elle est appelée par les théologiens *inhésion* ou *adhésion* parce que par icelle l'âme demeure prise, attachée, collée et affichée à la divine Majesté : en sorte que malaisément peut-elle s'en desprendre et retirer... Or la bienheureuse Mère Thérèse de Jésus dit excellement que l'union étant parvenue jusqu'à cette perfection que de nous tenir pris et attachés à Notre-Seigneur, elle n'est point différente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit; mais qu'on l'appelle union, suspension ou pendement, quand elle est courte; et quand elle est longue, on l'appelle extase ou ravissement; d'autant qu'en effet l'âme attachée à Dieu si fermement et si serrée qu'elle n'en puisse pas aisément être déprise, elle n'est plus en soi-même mais en Dieu : non plus qu'un corps crucifié n'est plus en soi-même, mais en la croix; et que le lierre attaché à la muraille n'est plus en soi, mais en la muraille. *(Amour de Dieu*, liv. VII, ch. 3).

Deux causes surtout produisent l'extase, l'admiration et l'amour :

« L'admiration se fait en nous par la rencontre d'une vérité nouvelle que nous ne connaissions pas et que nous n'attendions pas de connaître... L'admiration des choses agréables attache et colle fortement l'esprit à la chose admirée... Elle a causé la contemplation ou théologie mystique, et d'autant que cette admiration, quand elle est forte, nous tient hors et au-dessus de nous-mêmes par la vive attention et application de notre entendement aux choses célestes, elle nous porte par conséquent en l'extase. » *(Ibid.*, ch. 4). — « La charité est un lien... C'est l'amour qui porte l'entendement à la contemplation et la volonté à l'union ; de manière qu'enfin il faut conclure avec le grand saint Denys *que l'amour divin est extatique*, ne permettant pas que les amans soient à eux-mêmes mais à la chose aimée. » *(Ibid.*, ch. 5).

L'extase étant un degré supérieur de l'union, elle en diffère à peu près ainsi :

Les sens extérieurs sont plus éteints, on ne peut plus ni voir ni entendre; rien à peu près ne peut distraire de l'extase, la respiration s'affaiblit ou s'arrête; les mains se refroidissent, la tête se dresse, le corps souvent devient très léger : il semble qu'il va quitter terre, ce qui arrive quelquefois.

Les sens intérieurs sont plus absorbés et plus impuissants, la mémoire et l'imagination ont pourtant quelques petits réveils. Généralement on peut encore se surveiller faiblement et même essayer de lutter contre l'extase. D'ordinaire c'est sans grand résultat.

La contemplation elle-même est plus parfaite; le sentiment de la présence de Dieu est bien plus intime et plus fort; les clartés dont l'âme jouit plus brillantes; la certitude infuse plus pleine. Dieu se découvrant en quelque sorte mystérieusement attire et entraîne dans des profondeurs inconnues. Ou bien il fond l'âme en lui; il noie, il abîme la volonté en lui. On croit se perdre dans son être ou s'identifier avec lui. En revenant à elle l'âme a de la peine à se distinguer de Dieu; elle ne sait où le chercher sinon en elle-même.

La plus grande grâce, au dire de S. Jean de la Croix, donnée dans ces heures fortunées est celle des attouchements substantiels. L'âme semble s'ouvrir grande, immense : Dieu y entre, il s'applique sur elle, il la recouvre, il la pénètre, il l'absorbe. Elle a de lui une conscience aussi nette qu'elle a de voir le jour. Elle peut rester immobile dans son amour pendant des heures entières. Elle éprouve dans cet état des délices inexprimables, et trop fortes parfois, car le corps ne peut les supporter et il en conserve par la suite des douleurs très vives. L'âme ne conçoit pas ce qu'elle a de moins que dans le ciel :

On savoure en réalité dans cette touche divine un certain avant-goût de la vie éternelle, bien qu'il n'ait pas encore atteint sa perfection. Cette vérité, si étonnante qu'elle paraisse, ne semblera point impossible, si l'on croit, comme on doit le faire, que cette touche est quelque chose de très substantiel. La substance de Dieu, comme l'ont expérimenté bien des saints pendant leur vie, touche alors la substance de l'âme. Les ineffables délices que l'on ressent dans cet attouchement divin sont donc indicibles; et je ne voudrais pas en parler, dans la crainte de faire croire que cette faveur est restreinte à ce qu'on peut en dire. Il n'y a pas de mots qui puissent expliquer, ou désigner clairement des choses aussi sublimes que celles dont ces âmes saintes font l'expérience : la seule chose qui convienne, quand on a le bonheur de les recevoir, c'est de les comprendre pour soi-même, de les sentir, de les savourer et de se taire. *(Vive Flamme*, str. II, vers 4).

C'est par le moyen de ces attouchements substantiels que se consomme et que se maintient l'union ou le mariage divin de l'âme avec le Fils de Dieu. *(Nuit obscure*, liv. II, ch. 33 et 34, p. 473, 477).

Au chapitre XX de sa *Vie,* sainte Thérèse a donné de l'extase plusieurs descriptions très saisissantes dans lesquelles on retrouvera tous les détails que nous avons donnés et d'autres encore. Empruntons seulement quelques lignes sur ce sujet à la deuxième *Relation* au P. Alvarez :

Ravissement et suspension sont à mon avis une même chose. Mais je me sers d'ordinaire du terme de suspension, pour ne pas prononcer celui de ravissement, dont on s'épouvante. On peut aussi avec vérité appeler suspension l'union dont je viens de parler ; le ravissement ne diffère d'elle qu'en ceci : il dure davantage et se fait plus sentir à l'extérieur. Peu à peu il coupe la respiration ; on ne peut parler ni ouvrir les yeux. L'union produit, il est vrai, cet effet ; mais le ravissement le produit avec une force beaucoup plus grande, la chaleur naturelle s'en allant alors je ne sais où ; quand le ravissement est profond, car dans toutes ces manières d'oraisons il y a du plus ou du moins, les mains demeurent glacées et quelquefois raides comme des bâtons ; le corps reste debout ou à genoux selon la position où il était quand le ravissement l'a saisi... Dieu veut, me semble-t-il, que l'âme ait une connaissance plus parfaite de ce dont elle jouit que dans l'union ; c'est pourquoi il lui découvre ordinairement durant le ravissement quelques unes de ses grandeurs.

Nous avons dit que les phénomènes physiologiques de l'extase n'avaient pour la plupart rien de miraculeux et que l'extase n'est pas habituellement un fait d'ordre angélique. Nous allons le démontrer sommairement.

M. l'abbé Saudreau qui penchait d'abord, avons-nous dit, pour l'opinion contraire, avouait néanmoins que telle était l'opinion de S. Thomas et de Suarez. *(Vie d'union,* n. 218, 371). — Dans toutes les théologies, parmi les effets de l'amour on voit toujours citer l'extase : l'amour divin est extatique. Cette formule traditionnelle remonte au moins à S. Denis. S. François de Sales l'employait à son tour tout à l'heure. — Sainte Thérèse nous dit que l'union apparaît pour disparaître, que la suspension faiblit puis recommence; que « la volonté suspend les puissances » ; et mille autres détails qui ne semblent en rien miraculeux.

S. Jean de la Croix nous semble surtout avoir résolu la question d'une façon définitive. Eclairons d'abord un point de terminologie très important dans la question. Le saint divise les opérations de l'âme en opérations discursives et opérations spirituelles. Les premières constituent la voie des sens, les secondes celle de l'esprit. Par exemple ici « l'âme est incapable d'acquérir, de recevoir ou de conserver ce qu'elle a acquis, si ce n'est par l'une de ces deux voies : *celle des sens, ou de l'esprit.* Par *la première* l'âme, nous le savons, arrive à la connaissance des objets à l'aide de ses recherches et de ses raisonnements. Mais *par la seconde* elle se réjouit dans l'objet des connaissances acquises, sans le travail laborieux du discours. » *(Montée,* liv. II, ch. 14, p. 199). — « Le Seigneur ne se manifeste plus à l'âme *par la voie des sens,* ainsi qu'il le faisait autrefois à l'aide du raisonnement qui compose et divise les matières. Les communications divines suivent maintenant *la voie du pur esprit* d'où le discours successif est banni, et fait place à l'acte simple de la contemplation, inaccessible au concours des sens intérieurs ou extérieurs. » *(Nuit,* liv. I, ch. 9, p. 289). D'après cela on voit que, pour S. Jean de la Croix, *spirituel* est simplement synonyme d'*intuitif,* c'est le « simplex intuitus » de S. Thomas. (2a 2ae, q. 180, a. 3). D'autres semblent avoir pensé que *spirituel* signifiait *angélique.* Il n'en est rien. Les communications intuitives de l'extase peuvent être en partie sensibles au sens moderne de ce mot. C'est S. Jean de la Croix qui va nous l'apprendre :

La faiblesse et l'impuissance de la partie sensitive appelée à partager les fortes impressions de l'esprit, produit souvent un affaiblissement général et une fatigue d'esprit dont le sage nous explique le mystère lorsqu'il dit : *le corps qui se corrompt appesantit l'âme.* Il en résulte que les communications faites à ces âmes ne sauraient être aussi fortes, aussi intenses, *ni aussi spirituelles* que l'exigerait l'union divine; elles tiennent encore de la faiblesse et de la corruption de la sensualité. Ces ravissements et ces transports qui vont parfois jusqu'à disloquer les membres, *sont le résultat ordinaire des communications qui ne sont pas purement spirituelles ;* mais ces phénomènes ne se produisent point chez les âmes parfaites, déjà purifiées par la seconde nuit, c'est-à-dire par celle de l'esprit. Chez elles les extases et les agitations du corps n'ont pas lieu, elles jouissent de la liberté d'esprit sans aucun détriment pour les sens. *(Nuit,* liv. II, ch. 1, p. 329).

On voit donc bien clairement que les phénomènes physiologiques de l'extase ne sont point un miracle que Dieu ferait pour favoriser l'union ; ils sont une conséquence naturelle de notre faiblesse et un obstacle qui doit disparaître plus tard. Si on pouvait conserver quelques doutes sur ce point, on n'aurait qu'à se rappeler l'étrange fait que signale S. Jean de la Croix dans la *Nuit,* liv. I, ch. 4, p. 258 :

... La partie supérieure est portée à goûter Dieu et à en jouir spirituellement ; mais de son côté la sensualité qui est la partie inférieure y trouve une jouissance et une délectation sensible, incapable qu'elle est d'en apprécier ou d'en éprouver d'autres. Il n'est pas rare que l'esprit soit recueilli en oraison avec Dieu, tandis que les sens, malgré la résistance et les angoisses de l'âme, ressentent passivement les rébellions et les émotions de la chair... Mais lorsque cette partie sensitive a été réformée par la purification de la nuit obscure, elle n'est plus soumise à ces défaillances.

Qui soutiendrait que ces défaillances sont un phénomène miraculeux dû à une providence spéciale de Dieu ? Mais si elles sont naturelles, pourquoi les autres faits analogues ne le seraient-ils pas aussi ?

III. La contemplation dans le mariage spirituel ou union transformante. — Nous traitons de la contemplation et de ses phases, et non pas des degrés de la vie spirituelle. C'est pourquoi nous ne chercherons pas à définir ce qu'il faudrait entendre par les fiançailles et par le mariage spirituel. D'ailleurs ces expressions imagées n'ont point toujours le même sens dans la bouche des auteurs mystiques. S. François de Sales n'en traite pas spécialement dans son *Amour de Dieu.* Sainte Thérèse déclare dans le *Château* que l'oraison d'union ne s'élève point jusqu'aux fiançailles (5e Dem., ch. IV); les fiançailles correspondent donc, selon elle, à la période extatique. S. Jean de la Croix dit que les extases sont un avant-coureur des fiançailles : c'est en somme la même doctrine. Le mariage spirituel pour l'un et pour l'autre vient après.

Entre ces deux états il y a encore une parfaite continuité. « J'aurais pu réunir ensemble ces deux dernières demeures, dit sainte Thérèse, parce que pour aller de l'une à l'autre il n'y a point de porte fermée. » *(Chât.*, 6e Dem., ch. IV).

Le mariage spirituel est le nom, le plus cher aux mystiques, de l'union transformante. Nous voudrions donner quelques caractères de la contemplation dans cet état ; mais sans prétendre qu'il n'y en a point d'autres, car ici plus que jamais il est difficile de comprendre les merveilleuses opérations du Saint Esprit.

On dit souvent : c'est un état tout nouveau ; tout y est changé. Ces expressions ont un sens vrai et un sens faux A part les grâces miraculeuses et infiniment variables dans leurs formes que Dieu peut donner à certaines âmes, grâces accidentelles d'ailleurs dont nous n'avons pas à nous occuper, — la contemplation reste la même dans son fond. « Le feu qui s'unit à l'âme dans cette gloire d'amour est le même qui l'avait auparavant investie pour la purifier. C'est la comparaison du feu qui a pénétré le bois qu'il consume. Il avait commencé par l'attaquer et par le blesser de sa flamme ; puis il l'avait desséché, séparé de tout ce qui pouvait l'empêcher de brûler ; enfin, il l'a préparé par sa chaleur, de manière à pouvoir le pénétrer et le transformer en lui. » *(Vive Flam.*, str. I, vers 4). Dans la *Nuit*, S. Jean de la Croix a consacré tout un chapitre, le 10e du livre II, à développer cette comparaison de la contemplation avec le feu, feu qui est toujours le même, mais qui produit divers effets sur le bois selon que celui-ci est plus ou moins préparé à son action.

La contemplation n'a donc pas changé de nature. Pourtant tout est changé dans l'homme. Tout est changé dans le corps : l'amour s'est frayé péniblement des voies dans l'homme peu habitué à la vie surnaturelle ; il n'a pu plier notre organisme dévié par la concupiscence qu'au prix de grandes luttes et de grandes souffrances, et de toutes les défaillances sensibles de la période extatique ; mais enfin il s'est rendu vainqueur. Le corps même est *converti*, pourrait-on dire :

Un effet du ravissement, dit sainte Thérèse, est un détachement étrange que je ne saurais expliquer. Tout ce que je puis dire c'est qu'il diffère en quelque manière des autres détachements, qu'il est même de beaucoup supérieur à celui qu'opèrent les grâces qui n'affectent que l'âme. Dans ce dernier cas, le détachement quelque parfait qu'il soit, n'est *qu'un détachement d'esprit ;* mais ici, Dieu semble vouloir que le *corps lui-même en arrive de fait à ce détachement absolu.* On devient ainsi plus étranger que jamais aux choses de la terre, et on trouve la vie incomparablement plus pénible. *(Vie,* ch. XX).

La transformation d'amour est le fruit de cette conversion parfaite. Il semble qu'il y ait un retour à l'état d'innocence ; les passions mêmes sont sanctifiées :

Le corps est maintenant réglé selon le bon plaisir de Dieu dans ses sens intérieurs et extérieurs, dont toutes les opérations vont droit à lui. Les quatre passions de l'âme ne s'occupent plus que du divin objet qui l'absorbe tout entière. Dieu seul en effet est toute sa joie, Dieu seul son espérance ; elle ne craint que Dieu, elle ne s'attriste que selon Dieu, toutes ses sollicitudes et ses désirs ne tendent qu'à Dieu. Tout son être est tellement appliqué à Dieu et concentré en Dieu que les premiers mouvements de ses différentes facultés se portent naturellement vers Dieu, et, sans même qu'elle en ait conscience, s'élancent instinctivement en lui. L'entendement, la volonté, la mémoire se précipitent en Dieu comme entraînés par leur propre poids ; les affections, les sens, les désirs, les appétits, l'espérance, la joie, tout l'être intérieur dont l'âme peut disposer gravite autour de Dieu avec une promptitude merveilleuse. Il résulte de là que très souvent elle agit pour le Seigneur, s'occupe de lui et de ce qui le concerne, sans y songer et sans se souvenir qu'elle l'a fait. La grande habitude qu'elle a d'aller à Dieu, l'y conduit sans avoir besoin ni de l'attention, ni des efforts, ni même des actes fervents auxquels elle avait autrefois coutume de recourir au commencement de ses actions... *(Cant.*, str. XXVIII).

L'âme va à Dieu tout naturellement sans les étonnements et les défaillances d'autrefois : c'est pour cela que S. Jean de la Croix constate l'absence d'extase dans le mariage spirituel. Sainte Thérèse fait la même remarque :

Ce qui me surprend, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a presque plus de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases mêmes et les vols d'esprit deviennent très rares. Autrefois il suffisait de la moindre occasion, d'un chant pieux, des premières paroles d'un sermon, d'une dévote image pour la faire sortir d'elle-même... Notre-Seigneur ne l'a pas plus tôt reçue dans ces demeures et ne lui en a pas plus tôt fait voir toutes les beautés qu'elle perd cette grande faiblesse qui lui était si continuelle et si pénible. *(Chât.*, 7e Dem., ch. 3).

Il en résulte que l'union à Dieu peut sans inconvénient devenir permanente. On ne saurait vivre dans une suspension continuelle des sens extérieurs et intérieurs ; mais quand l'union à Dieu peut se faire sans gêner l'exercice de ces facultés, elle devient à peu près constante. C'est pourquoi on lui a donné le nom d'union *permanente.* Cela ne veut pas dire qu'elle est inamissible. S. Jean de la Croix pense qu'on est confirmé en grâces à cause de la fidélité réciproque de l'âme et de Dieu *(Cant.*, str. XXII, p. 241) ; mais il ne faudrait pas dire qu'on est absolument incapable de commettre le péché mortel, on irait contre le Concile de Trente. (Sess. 6, cap. 9 et 13). Sainte Thérèse affirme très nettement aussi cette possibilité de tomber et de se perdre. *(Château,* 7e Dem., ch. II). Union permanente veut dire *union de tous les instants*, l'âme et Dieu ne se perdent presque plus de vue, toutes les fois du moins que l'âme peut s'appliquer à Dieu. Elle constate alors une étrange dualité, deux vies, la vie ordinaire des sens qui continue, et une vie avec Dieu, plus réelle et plus forte que l'autre.

Cette vie consiste dans un amour lumineux qui ne cesse à peu près point. C'est le meilleur élément de l'union et de l'extase qui subsiste, moins la paralysie des sens :

« Ces touches si suaves et si pénétrantes de son amour, je ne doute pas, mes sœurs, que vous ne les ayez senties ; car lorsqu'on arrive à l'oraison d'union,

Notre-Seigneur se plaît à accorder cette grâce, pourvu qu'on soit fidèle à observer ses commandements. Lorsque vous éprouverez ces élans d'amour, souvenez-vous qu'ils partent de cette dernière demeure où Dieu réside en votre âme. » *(Château,* 7ᵉ Dem., ch. III). — « Tout ce que j'en puis dire et tout ce que j'en comprends, c'est que l'âme ou plutôt l'esprit de l'âme, devient une même chose avec Dieu. » *(Ibid.,* ch. II).

Elle pouvait dire cela dès l'extase. Mais « après les fiançailles spirituelles plus d'une fois on se sépare. De même après l'union, car bien que l'union consiste à réunir deux choses en une seule, en définitive ces choses peuvent être disjointes et aller chacune de leur côté : ainsi est-il ordinaire que cette faveur de l'union passe rapidement, laissant l'âme privée de cette douce compagnie, du sentiment au moins qu'elle en avait. Dans le mariage spirituel au contraire, l'âme demeure toujours avec Dieu dans ce centre dont j'ai parlé. » *(Ibid).*

L'âme conserve donc toujours le sentiment de la présence de Dieu, et aussi de son action en elle. Quelques-uns semblent croire que l'âme voit directement la grâce sanctifiante en elle. Pas sans grâce spéciale : ce serait un miracle plus grand que de voir l'âme elle-même. Mais à la manière que nous avons tant de fois expliquée, elle a le sentiment et la certitude de l'action de Dieu :

L'âme comprend encore mieux dans la suite *par les effets* qu'elle ne vit plus qu'en son céleste Epoux. Elle voit clairement par certaines aspirations d'amour, secrètes mais très vives, que c'est son Dieu qui lui donne la vie, et il lui est impossible de concevoir le moindre doute là-dessus... Comme une personne baignée d'eau à l'improviste ne pourrait s'empêcher de sentir l'eau, de même et plus certainement encore l'âme sent et reconnaît ces opérations divines. Une chute d'eau ne s'explique pas, disais-je, sans une source, l'âme n'explique pas non plus sans Dieu ce qui se passe en elle ; elle voit clairement que Dieu au-dedans lui lance les flèches dont elle est blessée, qu'il est la vie de sa vie, qu'il est le soleil dont la lumière se répand de son intérieur sur toutes ses puissances. *(Chât.,* 7ᵉ Dem , ch. II).

Admirable état et bien digne d'exciter les convoitises de l'âme ! « Les mouvements de cette flamme, ses vibrations et ses jets ne sont pas uniquement le travail de l'âme que le Saint-Esprit a transformée en flamme, ni seulement l'œuvre de cet adorable Esprit, mais ils appartiennent en commun à elle et à lui, l'âme agissant sous l'action de l'Esprit comme l'air sous l'action du feu qui l'enflamme. Ainsi ces mouvements qui appartiennent à la fois à Dieu et à l'âme, sont comme une glorification dont elle est favorisée par anticipation. » *(Vive Flamme,* str. III, v. 2, p. 540).

C'est le sublime état dans lequel elle n'a plus qu'à se perfectionner toujours, en attendant la contemplation, sans nuage, du ciel.

FIN

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Entre confrères, nous ne sommes pas du même avis à propos du nᵒ 2 des excommunications *latæ sent. speciali modo R. P. reservatæ* (livres à l'Index).

Cette excommunication n'est-elle encourue que par ceux qui lisent des livres d'apostats et d'hérétiques ? Il semble bien, d'après le texte même du droit canonique : « necnon libros cujusvis auctoris per apostolicas litteras nominatim prohibitos... » et le même texte (nᵒ 47 de la Constitution de Léon XIII en tête de l'Index) que les autres livres *nominatim prohibiti*, tels que les *Misérables*, *N.-D. de Paris* de Victor Hugo, sont défendus au même degré, à savoir, que ceux qui les liraient *scienter* encourraient eux aussi cette même peine.

L'*Ami* voudrait-il nous donner ses lumières sur ce point?

R. — L'art. 2 du § I de la const. *Apostolicæ Sedis*, reproduit par l'art. 47 de la const. *Officiorum*, vise *deux sortes* de livres : les ouvrages des hérétiques et des apostats défendant l'hérésie *et* les ouvrages de n'importe quel auteur condamné nommément par Lettres apostoliques.

D'abord le contexte exige cette interprétation ; de fait, le *necnon* avec sa *double* négation équivaut à une affirmation. D'ailleurs *tous* les auteurs, sans exception, sont de cet avis.

1º Que faut-il entendre par *apostolicas Litteras ?* — On comprend, sous ces expressions, des Lettres émanant *directement* du Souverain Pontife lui-même, sous forme de *Bref*, de *Bulle*, d'*Encyclique* ou toute autre forme, pourvu qu'elles soient publiées au *nom du Pape* et en invoquant l'autorité apostolique, ce qui se fait ordinairement par les termes suivants : *De Apostolicæ nostræ auctoritatis plenitudine*, ou encore *Apostolica auctoritate.*

Il suit de là que les *décrets* de l'Index ne sont pas compris dans l'énumération, parce que ce ne sont pas des *Lettres apostoliques*. Comme les deux ouvrages de Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris* et les *Misérables*, ont été mis à l'Index par deux décrets de la C. de l'Index, l'un du 28 juillet 1834 et l'autre du 20 juin 1864, ils ne rentrent pas dans la catégorie des livres prohibés par *Lettres apostoliques.*

2º Que faut-il entendre par livres *nommément* défendus ? Ce sont tous les livres condamnés avec la mention de *leur titre* d'une manière expresse ; la mention du titre du livre suffit par elle-même sans qu'il soit nécessaire d'y trouver celle de l'auteur, qui peut être inconnu. Comme exemple, on cite la constitution *Ecclesiam* par laquelle Pie VII, en 1821, déclara proscrits, sous peine d'excommunication, « catechismi Carbonariorum, libri quibus describunt quæ geri solent in eorum conventibus, statuta, codices. »

On ne regarde pas comme nommément désignés les ouvrages d'un auteur condamnés en bloc, si leur titre n'est pas inséré dans les Lettres

apostoliques de condamnation. — Comme les ouvrages de Molinos ont été condamnés par Innocent XI par un décret général comprenant *omnes libros et scripta Michaelis Molinos,* on a pensé qu'ils n'étaient pas compris sous les termes de livres *nommément* prohibés : voilà une opinion. Il en est qui sont d'avis contraire. De fait, Molinos n'a publié qu'un ouvrage, intitulé *Guida spirituale,* avec deux opuscules qui ont paru en même temps, de sorte qu'il ne pouvait y avoir aucun doute sur le livre prohibé, qui se trouvait ainsi désigné nommément d'une manière équivalente, suffisante pour que les lecteurs encourent l'excommunication.

3° Pour que l'excommunication soit encourue pour un livre nommément prohibé par Lettres apostoliques, il faut que ce livre ait été prohibé sous peine d'*excommunication réservée au Saint-Siège,* au moins *simpliciter*. C'est l'enseignement commun. De fait, Pie IX en publiant la constitution *Apostolicæ Sedis* a eu pour but de *limiter* les censures. Or, il est difficile d'admettre qu'il eût prohibé sous une censure très grave, celle spécialement réservée, des livres que ses prédécesseurs n'avaient pas frappés de cette excommunication en les prohibant. On peut citer comme exemple les *Paroles d'un croyant* qui ont été condamnées nommément par Grégoire XVI dans son Encyclique du 25 juin 1834, mais non sous peine d'excommunication réservée au Saint-Siège. On cite aussi, dans le même genre, les ouvrages de Jacques Froschammer. A lire ces ouvrages sans permission, on commet une faute, mais on n'encourt aucune censure.

En réalité, il y a peu de livres qui rentrent dans la catégorie des livres nommément prohibés sous peine d'excommunication réservée au Saint-Siège. Hilgers en compte, au XVIII^e^ siècle, 82, qu'il est difficile de trouver et qui par conséquent font peu de mal.

Au XIX^e^ siècle, on cite de Fr. Vigil, *Defensa de la autoridad de los gobernios y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana* (6 vol.), et les deux ouvrages de Nuyts : *Institutiones ecclesiasticæ* et *Tractationes in jus ecclesiasticum universum,* condamnés par deux Brefs de Pie IX en date du 10 juin et du 22 août 1857[1].

Q. — J'entends des confessions avant la messe, v. g. trente. Si je ne consacre que vingt hosties, n'y aura-t-il pas violation du secret sacramentel? On dira que le Père a « bouché » les sacrements à plusieurs, puisqu'il ne consacre que vingt hosties alors qu'il a entendu trente pénitents.

R. — Si l'on n'avait confessé qu'une ou deux personnes, le fait de ne point consacrer à la messe, ou de ne consacrer qu'une seule petite hostie, pourrait évidemment constituer une violation indirecte du secret de la confession. Il pourrait du moins être, à tort ou à raison, interprété en ce sens, ce qui scandaliserait les fidèles.

Cet inconvénient est moins à redouter quand les confessions ont été plus nombreuses. En tout cas, le missionnaire peut très facilement l'éviter, par exemple en demandant, avant de commencer la messe, le nombre des personnes qui désirent faire la sainte communion.

Q. — Du vin dans lequel on a mis 8 grammes de *bisulfite alcalin* par hecto, peut-il être utilisé pour le saint sacrifice?

R. — Dans une question comme celle-ci, où tout dépend de la volonté positive du législateur, il faut beaucoup se méfier des argumentations de raison, quelque bien déduites qu'elles soient au pur point de vue de la logique.

La validité de la matière du sacrifice eucharistique ne paraît pas compromise par l'addition des 8 grammes de bisulfite dont vous parlez; elle ne le serait pas davantage par une quantité plus forte, le bisulfite ayant pour unique effet d'éviter l'acétification, sans altérer la substance du vin en elle-même dans sa naturelle composition.

Nous conclurions même volontiers que cette addition est licite, puisqu'elle ne présente ni irrévérence en soi au sacrement, ni péril aucun, même éloigné, de compromettre sa validité substantielle.

Néanmoins, pour la raison que nous disions au début de cette réponse, nous n'estimerions pas prudente la pratique de ce procédé, tant qu'une réponse romaine ne l'aurait pas formellement autorisée. Il est bien facile de demander à la Congrégation des Sacrements ce qu'elle en pense. C'est l'affaire d'une simple question, apostillée par un évêque, et d'un affranchissement de 0 fr. 25. Il est convenable de joindre un coupon-timbre international pour la réponse.

Q. — Ici, au Venezuela, nous jouissons de l'indult concédé à l'Amérique latine.

Quand nous rentrons en France pour un congé de six mois, sur n'importe quel bateau, français, anglais, espagnol, etc., à quel régime sommes-nous soumis *sur mer,* au point de vue jeûne et abstinence? Quelques-uns prétendent que, perdant les privilèges de notre diocèse, et n'étant dans aucun diocèse, nous sommes régis sur mer par les lois du droit commun, donc tenus à l'abstinence et au jeûne intégral. Qu'en pense l'*Ami*?

R. — La dispense de l'abstinence accordée par la *Bulle de la Croisade* ne vaut que sur le territoire espagnol; et il faut en dire autant des

[1] Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, in-8, Friburgi Brisgoviæ, 1904, p. 90, 418, 475.— Vermeersch, *De prohibitione et Censura librorum,* 1906, p. 151-154. — Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Moguntiæ, 1893, p. 114. — Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Friburgi Brisgoviæ, 1902, t. II, n. 923. — Bucceroni, *Inst. theolog. moralis,* t. II, p. 339. — Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, t. VII, n. 424. — Piat, *Commentarius in C. Apostolicæ Sedis*, dans les *Principia Theologiæ moralis* de Pie Van Der Velden, 2^e^ édit., p. 623-625. — Avanzini-Pennachi. *Constitutio qua Censuræ...*, Appendix III. — Hollweck, *Das kirchliche Bücherbot*, n. 107. — Wernz, *Jus Decretalium*, t. III, n. 96-131.

indults dont vous parlez. C'est d'ailleurs une application des principes qui régissent l'observation des lois et l'étendue des indults locaux [1].

Q. — Un prêtre auquel a été confiée une certaine somme sans conditions, a-t-il le droit, s'il garantit le capital, de la faire fructifier pour lui-même ?

Si la somme est placée à tel taux, peut-il à ses risques et périls la placer à un taux supérieur et profiter du surplus ?

R. — 1° Le dépositaire ne peut se servir de la chose reçue en dépôt que s'il y est autorisé par le consentement exprès, tacite ou raisonnablement présumé du propriétaire. Or on peut présumer ce consentement quand l'usage que l'on fait du dépôt ne l'expose à aucun péril de perte ou de détérioration. Si donc le prêtre auquel cette somme d'argent a été confiée sans conditions, est sûr de pouvoir la rendre telle qu'il l'a reçue, *à quelque époque qu'on la lui réclame*, il peut licitement la faire fructifier, et ce à son profit.

2° Mais s'il avait reçu des titres, il ne pourrait les vendre pour en placer le montant à un taux supérieur sans commettre une faute, quand même il se ferait fort de représenter des titres de même nature, et prendrait, en attendant, toute la responsabilité des risques et périls. C'est qu'en effet ce ne sont pas seulement des titres de même nature qu'il doit rendre, mais ce sont identiquement les mêmes titres : le propriétaire du dépôt est censé exiger cette identité, tant qu'il n'est pas prouvé de façon explicite et positive qu'il s'en désintéresse. Agir autrement à son égard ne serait pas *user*, mais *abuser* des valeurs par lui confiées, et cet abus, réprouvé par la loi naturelle, est condamné par la loi civile et réprimé par le Code pénal. (C. C. art. 1930; C. P. art. 408).

3° Néanmoins le dépositaire pourrait faire sien le bénéfice qu'il aurait réalisé, encore que ce bénéfice résultât d'un usage illicite du dépôt. On peut en effet le regarder comme le fruit de son industrie personnelle. (Noldin, *De Præceptis* [7], n. 565). Mais il devrait, avant tout, réparer les dommages causés au déposant.

Q. — En règle générale, pour gagner une indulgence plénière attachée à telle bonne œuvre ou prière, il est prescrit de prier aux intentions du Pape. Un confrère prétend qu'un *Pater* et un *Ave* suffisent, par exemple à chaque station du Chemin de la Croix.

R. — L'Eglise n'a pas déterminé la *quantité* de prières vocales requises pendant les visites destinées à gagner les indulgences plénières; aussi peut-on dire que la récitation d'un *Pater* et d'un *Ave* suffit. Néanmoins, quoi qu'il en soit de la théorie, nous préférons *personnellement*, pour plus de sûreté, dire des prières plus longues.

L'Eglise n'impose pas non plus pour les indulgences du Chemin de la Croix la récitation des *Pater* et des *Ave* que l'on y ajoute ordinairement, mais seulement la méditation sur la Passion de N.-S. en général. Il s'ensuit que la récitation des *Pater* et des *Ave* étant *facultative*, on peut les faire servir pour les prières demandées aux intentions du S. Pontife.

Q. — La loi ecclésiastique prescrit-elle de prendre un parrain quand le baptême est conféré *sub conditione* à un adulte protestant ?

R. — Pour les hérétiques *adultes*, il faut employer *ordinem baptismi adultorum*. Or, le Rituel prescrit, dans ce cas, la présence d'un parrain : « Catechumenus instructus, baptizetur in ecclesia seu baptisterio, *patrinus ei assistat...* » (Tit. II, cap. III, n. 7).

Q. — Un prêtre ayant administré l'Extrême-Onction *extra casum necessitatis* selon le mode prescrit par le Rituel, a oublié l'onction des mains. Faut-il dire que le sacrement en ce cas n'est pas « certainement valide, » comme le veut la doctrine générale d'avant le décret de 1906 ? Ou bien, est-il « certainement valide » ? Et en ce cas ne doit on pas accorder que l'Extrême-Onction est validement conférée par l'onction sur l'un des cinq sens avec la forme correspondante, et que par conséquent les autres onctions ne sont plus requises de nécessité de sacrement, mais simplement de nécessité de précepte ?

R. — Avant le décret du 25 avril 1906, les théologiens étaient partagés sur la question du nombre des onctions nécessaires à la validité du sacrement d'Extrême-Onction. Tous admettaient que les onctions des reins et des pieds n'étaient pas requises. Quelques-uns, saint Thomas à leur tête, soutenaient la nécessité absolue des cinq autres. La plupart des théologiens la niaient, et l'opinion de ces derniers était regardée comme plus probable.

Après le décret de 1906, la controverse est tranchée, en ce sens qu'une seule onction faite par exemple sur le front suffit à la validité du sacrement, *si la forme employée par le prêtre est générale*. Mais peut-on dire que le sacrement est certainement valide, si l'onction a été faite, sur un ou plusieurs des cinq sens, en employant *la forme propre à chacun d'eux ?* Nous ne le pensons pas. Il est tout à fait probable que chaque onction faite avec sa forme spéciale suffit pour assurer la validité du sacrement, de telle sorte que la grâce est conférée dès la première onction, et ne fait que s'accroître aux onctions suivantes, dans la proportion même où les dispositions du moribond deviennent plus parfaites. Mais cela n'est point certain.

Nous ne voudrions donc pas affirmer que l'Extrême-Onction est certainement valide quand le prêtre a oublié l'onction des mains, encore que cela soit très probable [1].

[1] *Ami* 1909, p. 1032. — Cl. Marc, *Institutiones morales*, t. I, 204-209.

[1] Cf. Lehmkuhl, *Theol. Mor.* [11], t. II, n. 718.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Les origines de la III^e République (1871-1876), par Alphonse Bertrand. In-8 de 380 p., 7 f. 50. — **A travers l'Alsace,** par André Hallays. In 8 écu de 342 p., richement illustré, 5 f. — Paris, Perrin.

Les Conservateurs et la III^e République, par Georges Hoog. — In-16 de 133 p., 1 f. 50. — Paris, Bloud.

I. — M. Alph. Bertrand a été présenté déjà à nos lecteurs pour ses remarquables travaux sur Versailles et le XVII^e siècle. De très longue date, recueillant en ce but des matériaux nombreux au fur et à mesure que les événements se déroulaient, il avait conçu le plan d'une histoire complète de la III^e République. Il n'en a pu rédiger que le I^er volume, qui paraît aujourd'hui. Mais ce volume, que la mort de son auteur condamne à rester unique, forme d'ailleurs un tout complet, et très nettement délimité : c'est l'histoire tout entière de l'Assemblée nationale, jusqu'au vote de la Constitution de 1875 ; c'est donc bien, comme porte le titre, l'histoire des « Origines de la III^e République, » l'histoire du berceau où elle a été déposée, à peine née et point encore baptisée « république, » l'histoire de la genèse et de l'élaboration, longue et pénible, des lois constitutionnelles qui devaient donner enfin en 1875, au régime improvisé le 4 septembre 1870, son nom officiel et une forme légale.

Histoire douloureuse s'il en fut ! M. Alph. Bertrand inscrit, en épigraphe, le mot de Tacite : *Sine ira et studio*. Jamais épigraphe ne fut mieux à sa place : je ne l'avais pas remarquée d'abord, en ouvrant le volume, et elle me remontait d'elle-même à la mémoire à mesure que se déroulaient ces pages d'une si belle tenue d'impartialité et tout ensemble d'un si palpitant intérêt. Sur ces cinq années de l'Assemblée Nationale, les documents ou travaux publiés sont nombreux déjà, affectant le plus souvent la forme de mémoires ou de souvenirs personnels ; l'histoire n'en avait pas été écrite encore avec la sérénité, le calme, l'entente délicate des choses, que l'on goûtera ici. M. Alph. Bertrand a son opinion, qui n'est pas la nôtre. Il est grand admirateur du sens politique de Thiers ; il eût été, s'il eût siégé à l'Assemblée de 1871, du groupe de ces orléanistes qui, par peur du comte de Chambord, ont mis Thiers à la tête du gouvernement et se sont laissé acculer finalement à la République dont ils ne voulaient pas. Mais c'est là une opinion qui, chez M. Alph. Bertrand, n'est plus qu'une opinion « historique », rétrospective. Il n'éprouve pas le besoin de la clamer, de la propager. C'est, pour lui, non plus même une préférence, mais une simple vue d'histoire : nulle part l'allure admirablement limpide de sa narration n'en est troublée ; nulle part on ne perçoit trace de passion ou de plaidoyer. Les faits seuls parlent ; et il les présente dans un enchaînement, dans une lumière qui mettent chacun à même d'en dégager la leçon.

C'est ainsi que, nulle part mieux que dans ce livre qui est d'un admirateur de Thiers, on ne touche du doigt l'énorme faute initiale de cette Assemblée qui a été élue pour donner un régime politique à la France et qui piétine cinq ans sur place avant de se décider à formuler la loi constitutionnelle où figurera enfin le nom de République !

Cinq ans sans savoir sous quel régime on vit ! Cette Assemblée a fait de grandes choses ; mais comme cette incertitude, comme cette indécision l'a lourdement paralysée en des moments décisifs ! Quelle misère que de s'être laissé engager, enliser dans une situation aussi fausse ! Ils arrivaient 750 à Bordeaux, le 8 février 1871 : sur ces 750, 240 républicains seulement, une demi-douzaine de bonapartistes, tout le reste, monarchistes ! La première chose à faire, n'était-ce pas de proclamer la monarchie ? Pourquoi ceux qui le voulaient n'ont-ils pas été suivis ? Pourquoi, plutôt que de le faire, s'est-on rabattu, dès cette première semaine de parlementarisme, sur du provisoire, et sur un provisoire républicain, Thiers à la tête du gouvernement, Jules Grévy à la présidence de l'Assemblée ? On va répétant que la monarchie était une impossibilité. Impossible pourquoi ? Parce que les orléanistes ne voulaient pas de Henri V. Mais quelle espèce de monarchistes que des gens qui ne veulent pas du roi légitime ! Ils étaient monarchistes pourtant ; ils avaient horreur du nom de République ; ils déchaîneront une tempête formidable contre Thiers quand Thiers à la fin de 1872 osera constater que « la République existe » ; ils feront le 24 mai 1873 pour empêcher Thiers de poser la question de la forme constitutionnelle ; ils feront le Septennat pour échapper à la nécessité de proclamer la République. Ils ne veulent pas de République, encore moins de bonapartisme (l'Assemblée, le 1^er mars 1871, a proclamé, à l'unanimité moins six, la déchéance de la dynastie napoléonienne), et ils ne veulent pas de Henri V, ils lui posent des conditions (alors qu'ils n'en ont point posé à Thiers et n'en poseront point à Mac-Mahon)... Jamais l'ineptie parlementaire ne s'est révélée en un éclat plus cru que dans cette Chambre, qui était si éminente à tant d'égards, qui fut la plus chrétienne que nous ayons vue depuis la Révolution ; mais précisément c'est cette excellence même qui accuse davantage la profondeur incurable du virus parlementaire et la misère de cette « folie en commun » par où un illustre médecin a défini le parlementarisme. Et jamais plus qu'au sortir de toutes ces misères des négociations et combinaisons parlementaires telles qu'elles nous sont retracées par M. Alph. Bertrand, qui pourtant les admire, jamais la célèbre lettre royale de Salzbourg, du 27 octobre 1873, ne nous était apparue aussi grande, aussi digne, aussi nette, aussi clairvoyante, aussi pénétrée de tendresse patriotique et de sens politique.

Après avoir transcrit cette lettre qui mit fin à la « campagne » de restauration monarchique, M. Alph. Bertrand ajoute ces réflexions d'une mélancolique justesse : — « On n'avait jamais été d'accord ; *on s'était surtout appliqué à se cacher mutuellement qu'on ne l'était pas*. On avait seulement espéré qu'on pourrait l'être le lendemain, ou que la situation se trouverait améliorée par quelque événement imprévu. L'impossibilité d'unir deux principes absolument incompatibles était si grande que le divorce avait précédé le mariage. Les deux langues qu'on parlait à Frohsdorf et à Versailles étaient à ce point différentes que toute entente était une chimère... »

Le comte de Chambord proclamé roi dès la réunion de l'Assemblée, le 8 février 1871, avant que Thiers fût entré en négociations avec Bismarck pour la fixation des conditions de paix, c'eût été la paix à des conditions très probablement autres,

Ce roi eût pu parler sur un autre ton que Thiers ; et la France, quoi qu'en aient dit les panégyristes de Thiers, pouvait parler encore. Thiers, pour décider l'Assemblée à accepter, le 1er mars 1871, les préliminaires consentis par lui à Versailles trois jours auparavant, Thiers montra l'état de nos finances. Etat lamentable certainement : le nerf de la guerre nous manquait. Mais il y avait quelqu'un à qui il manquait plus qu'à nous encore. Ce quelqu'un, c'était l'Allemagne. L'Allemagne était, financièrement, aux abois, et beaucoup plus que nous, parce qu'elle savait fort bien que notre crédit, malgré tous nos désastres, était autrement établi que le sien : à vouloir continuer la guerre, nous eussions trouvé des fonds partout ; à elle, au contraire, à cette date, aucune banque étrangère n'eût consenti d'emprunts. Et c'est pourquoi l'Allemagne avait si peur, en ce mois de février 1871, de nous voir persister à poursuivre la guerre : Moltke l'a avoué, depuis, carrément, et c'est un sentiment dont on retrouve partout l'écho quand on cause avec des Allemands qui ont vécu ces émotions-là. Mais on ne savait pas cela, alors, en France ; et les Allemands ne nous faisaient pas confidence de leurs pensers intimes.

Leur revirement, cependant, sur la question de Belfort, aurait pu éclairer Thiers. Ils exigeaient, quand Thiers arriva à Versailles (21 février 1871), l'Alsace tout entière, absolument : il n'était nullement question d'en excepter Belfort. C'était un ultimatum, auquel il n'y avait qu'à répondre par *oui* ou par *non* : là-dessus, pas de discussion possible. Ce n'est que, trois jours après, quand on vit que cette question de Belfort n'était pas, de la part de Thiers, une rouerie diplomatique et que Thiers était sincère et résolu dans le dessein qu'il annonça de rompre les négociations si on ne nous laissait pas Belfort, c'est alors seulement que, le 24 février, Moltke et l'empereur, par une volte-face qui dut étonner Thiers lui-même, cédèrent. — Tout près de nous, qu'on se rappelle les négociations qui ont précédé le traité de Portsmouth, après la guerre russo-japonaise ? Les Japonais exigeaient une indemnité de guerre dont ils avaient un absolu besoin (beaucoup plus que les Allemands n'avaient besoin de l'Alsace !) ; les Russes refusèrent d'entrer même en pourparlers sur ce point : c'était un *non* absolu apposé à une demande non-moins absolue. On fut des semaines à se demander pourquoi les négociations n'étaient pas rompues, pourquoi les Japonais ne reprenaient pas l'offensive... Ils ne la reprenaient pas, parce qu'ils ne pouvaient pas, parce qu'il leur manquait le nerf de la guerre et qu'ils savaient que personne ne le leur avancerait ; et finalement ils durent céder devant l'intransigeance russe.

Tout cela, c'est de l'histoire bien lointaine. Il faut vivre maintenant dans un présent tout autre. Mais les leçons du passé ne doivent jamais être perdues de vue ; et nous sommes reconnaissants aux auteurs qui, même sans les dégager, nous fournissent l'occasion de nous les remémorer.

II. — *A travers l'Alsace* est de M. André Hallays. Il fait partie de la série de ses *En flânant*. Sur la foi de ce titre et de ce nom, vous vous imaginez tout de suite trouver ici un incomparable bijou de critique d'art ? Oui ; et vous ne serez pas trompés ; mais vous y goûterez tout autre chose encore. Sans doute c'est d'art surtout qu'il est question ici ; et M. Hallays nous y parle, avec son impeccable sûreté de goût et sa grâce mesurée, de la beauté si captivante des paysages de l'Alsace, du pathétique de ses souvenirs, de la richesse de ses monuments. Mais à travers cette terre et à travers cet art, c'est l'âme alsacienne toujours qui se révèle à lui et qu'il nous entr'ouvre :

« Elle possède, nous dit-il (p. 157), l'attrait singulier d'un pays où la vie du présent se confond avec la vie du passé... Ailleurs, les monuments d'autrefois n'évoquent souvent que des traditions abolies et des mœurs disparues... Ici rien ne meurt. Il est passionnant de déchiffrer le secret d'aujourd'hui, peut-être celui de demain, dans des vieilleries qui ailleurs seraient pâture d'archéologues. »

On ne connaîtra pas toute l'Alsace quand on aura lu ce livre ; mais on sera épris de la connaître mieux ; et on l'aimera, surtout, comme elle aime à être aimée, et non point à la prussienne. — Et l'illustration est de toute beauté (trente-six phototypies hors texte) ; quelques paysages, des monuments surtout d'architecture, des portraits, et des reproductions comme la Vierge de la collection Spetz, la Crucifixion de Grünewald, et cette divine « *Vierge au buisson de roses* » de Schongauer, une des plus achevées physionomies de Vierge qu'artiste ait rêvées : pureté, grâce, douceur, tendresse, gravité aussi, teintée de mélancolie, tout y est : c'est la *Mater speciosa* de Bethléem, mais qui annonce déjà la *Mater dolorosa* du Calvaire.

III. — M. G. Hoog est secrétaire de rédaction du journal *la Démocratie*. Sa plaquette, c'est l'histoire de la IIIe République vue à la lumière (ou à l'obscurité) des principes qui furent ceux du *Sillon*. Il cite beaucoup le P. Lecanuet. On sent qu'il l'a pris pour guide. Il n'en eût pas trouvé en effet avec qui il fût mieux en communion d'idées. C'est dire assez avec quelle peine nous avons lu ces pages. — Çà et là, des manières de dire qui dépassent peut-être la pensée de l'auteur, montrent à quelle distance il est de la pensée des catholiques : p. 31, par exemple, à propos des élections du 2 juillet 1871, qui en grande majorité furent radicales, il écrit : — « Quelques mois à peine s'étaient écoulés depuis les élections du 8 février 1871 que la France, consultée à nouveau lors des élections complémentaires du mois de juillet, semblait *se ressaisir* » : aller au radicalisme, on appelle cela « se ressaisir ! » Déjà, p. 7-8, notant ce contraste entre les élections conservatrices du 8 février 1871 et les élections radicales du 2 juillet suivant, il explique les premières par le « besoin sûr de stabilité... à l'issue d'une crise douloureuse », et ajoute : — « Il (le peuple) a donc tendance, jusqu'à ce qu'il *se soit ressaisi*, jusqu'à ce qu'il ait *repris possession de ses facultés*, à s'appuyer sur *les forces d'arrière*, anciennes et robustes, même si celles-ci ne lui paraissent plus, dans leur forme, convenir aux temps nouveaux. Mais dès qu'il a *retrouvé sa voie*, le peuple a vite fait de lire un compliment ému à ceux qui l'ont secouru, de leur témoigner sa respectueuse reconnaissance, et, les laissant au présent et au passé qui les retient, de *reprendre sa marche vers l'avenir*, le regard fixé devant lui... » Ainsi donc, voter comme on vota le 2 juillet 1871, c'est « se ressaisir », « retrouver sa voie », « reprendre possession de ses facultés », « reprendre sa marche vers l'avenir ! » M. Hoog dira peut-être qu'il n'a en vue, dans ces élus du 2 juillet, que leur étiquette « républicaine », que la marche à « la République » : vaine distinction : pour tous les honnêtes gens de ce temps-là, ces élections furent un épouvantement, l'annonce du radicalisme qui nous menaçait. — Nous n'insistons pas. Il suffit d'avoir signalé cette brochure aux lecteurs qui seraient désireux de connaître l'état d'esprit de M. Hoog.

Médecine et Pédagogie, par les Docteurs Mathieu, Gillet, Butte, Guinon, etc. — **La Lutte contre le Crime,** par J.-L. de Lanessan. Vol. in-8 de VIII-320 et XX-304 p., reliure anglaise, à 6 fr. — **La Chimie de la Matière vivante,** par J. Duclaux, préparateur à l'Institut Pasteur. In-12 de 284 p., 3 fr. 50. — Paris, Alcan.

La Philosophie Minérale, par A. de Lapparent. — In-12 de VI-316 p., 3 fr. 50. — Paris, Bloud.

I. — *Médecine et Pédagogie :* recueil de leçons données à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales sous les auspices de la Ligue française pour l'hygiène scolaire. Ces leçons sont sur un mode très simple, familier, pratique, ce qui ne les empêche pas d'être fort spirituelles et généralement très élevées. La plupart d'entre elles sont suivies d'une discussion où prennent part les membres de la Ligue, médecins ou pères de famille.

Elles roulent sur des sujets dont personne ne se désintéresse : conditions d'un bon développement physique, maladies de la croissance, prophylaxie des maladies aiguës à l'école, prophylaxie de l'insociabilité par la sélection scolaire (très fine analyse du psychisme des jeunes apaches), etc., — mais spécialement sur un sujet qui est partout à l'ordre du jour et qui remplit à lui seul près de la moitié de notre volume : la question de l'enseignement de l'hygiène sexuelle et de la morale sexuelle à l'école.

Quelques-unes des vues émises sur ce sujet peuvent être discutées et l'ont été en effet (particulièrement en ce qui touche à la technique des choses). Mais dans l'ensemble, ce sont vues très élevées et sages. Nous signalerons notamment les deux conférences du Dr Mathieu et de M. Malapert, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand (celle-ci a été reproduite ou analysée dans plusieurs de nos organes ecclésiastiques). Le Dr Mathieu s'appuie sur l'autorité de gens d'Eglise qu'il a pu entendre, particulièrement sur la recommandation faite par le cardinal Perraud du livre de la comtesse Zamoyska, et conclut : — « Ce que j'en dis, c'est surtout pour arriver à cette conclusion : si l'Eglise accepte cette éducation sexuelle, tout le monde peut l'accepter. » En principe, ils sont d'avis que cet enseignement soit donné par un médecin (pas par le premier venu, car ils citent d'étranges abus de confiance de médecins qui, pour guérir des troubles de croissance, ont envoyé des jeunes gens « faire la noce »), en tout cas pas par les instituteurs, dont le Dr Mathieu redoute l'esprit sectaire et le demi-savantisme. Toutefois l'éducateur, lui aussi, peut avoir son rôle : M. Malapert en a fourni la preuve vivante, et plus encore M. Bertier, directeur de l'Ecole des Roches et l'un de nos plus éminents chrétiens (voir sa communication, p. 131-132).

Nous signalons ces pages à tous nos confrères. Ce sont là considérations auprès desquelles personne ne doit passer indifférent.

II. — Il ne faut pas demander à M. de Lanessan d'écrire tout un gros volume sans s'échapper en quelque incartade contre l'Eglise ou les choses d'Eglise. Il n'a pas su se refuser le régal de quelques réflexions superficielles sur l'inefficacité de l'éducation religieuse et en particulier de la crainte de l'enfer au point de vue de la criminalité (p. 96).

Cette remarque faite, reste que son livre est fort docte, clair, méthodique, bien écrit, et présente un heureux aperçu de toutes les données de ce grand problème de la criminalité : bref rappel des principales doctrines criminalistes ; réfutation détaillée de la doctrine héréditariste ; variations du concept de criminalité ; sources naturelles de la criminalité, et comment on devient vicieux et criminel, soit chez les pauvres, soit chez les riches (défaut d'éducation ; erreurs de l'éducation) ; influence des maladies héréditaires ou acquises et de l'anormalité organique sur la criminalité ; influence de l'âge, du sexe, des professions, des habitudes passionnelles, des conditions sociales, économiques, cosmiques, etc., sur la criminalité ; — problème de la responsabilité : responsabilité morale (discussion intéressante, mais point forte du tout, menée contre le libre arbitre), responsabilité sociale, origine et transformations de l'idée de punition ; — lutte contre la criminalité infantile, juvénile, adulte.

On le voit, la matière est immense ; elle ne peut être que très résumée ; mais le résumé est bien documenté.

III. — M. J. Duclaux, comme tous les vrais savants, est modeste.

Il écrit bravement, dès la page 1, que « la seule manière vraiment scientifique de traiter la Chimie de la matière vivante consisterait à écrire, en dessous du titre : *On ne sait rien*, et à renvoyer la suite à une seconde édition, qui pourrait paraître dans vingt ou dans cinquante ans. »

Il posera donc des questions, beaucoup plutôt qu'il n'en résoudra. Il choisira le long du chemin un certain nombre de points de vue et groupera ceux qu'entoure un même horizon.

Il parlera, par exemple, des lois de la chimie. Tous les candidats au baccalauréat les connaissent, ces lois, et les récitent imperturbablement ; mais la plupart des chimistes, même des plus éminents, nous dit notre auteur, les ignorent, et hésiteraient à en donner l'énoncé avant d'avoir consulté les manuels élémentaires où elles sont énumérées. En tous cas, dans le cours de leurs travaux, ils n'en parlent jamais, et ne les appellent jamais à leur secours, ni pour expliquer, ni pour prévoir.

Il parle de la synthèse chimique. Il y a cent ans, on divisait la chimie en minérale et en organique ; aujourd'hui, « un vote quasi-unanime a effacé la distinction entre les deux chimies : on ne la maintient que comme une classification commode » : mais sur quoi s'appuie-t-on pour conclure ainsi ? Sur rien de solide, puisqu'il s'en faut encore de beaucoup que toutes les réactions que l'on voit s'accomplir dans les organismes puissent être imitées au laboratoire. Toutes les synthèses réalisées jusqu'ici se rapportent à des substances organiques au sens où l'entendait Dumas dès 1835 ; mais pas une seule substance *organisée*, c'est-à-dire possédant une structure, n'a encore pu être reproduite avec des caractères identiques à ceux qu'elle offre dans la nature.

Il étudie les notions de symétrie. Dumas, en 1835, considérait comme établi que nulle propriété fondamentale ne séparait les deux groupes de composés, organiques et inorganiques. Voilà qui était entendu. — Mais voici Pasteur qui en 1860 remet tout en question, avec sa découverte du pouvoir rotatoire des substances organiques, pouvoir intimement lié à l'existence d'une dissymétrie moléculaire. — La question réveillée par Pasteur a été, peu après, résolue par de nouvelles expériences en faveur du principe de Dumas : mais est-ce pour toujours ? Après Dumas et avant Pasteur, on croyait bien déjà que c'était fini ; mais qui oserait dire que la victoire du laboratoire est définitive et que la distinction déjà deux fois évanouie ne reparaîtra pas un jour sous une forme nouvelle quand nous connaîtrons les faits plus à fond ?

Et ainsi de suite, sur une quantité de problèmes posés par la chimie de la matière vivante : origine des pétroles, métallique ou organique, on ne sait encore ; — fonction chlorophyllienne, très connue, oui, mais « dans tout ce processus de l'assimilation chlorophyllienne, nous ignorons le rôle de la chlorophylle » ; — diastases, dont l'intervention est très commode pour expliquer les combustions organiques ; mais la question reste de savoir si cette intervention est nécessaire et si on n'arriverait pas au même résultat par un chemin très différent ; — questions soulevées par la fermentation alcoolique ; par la matière organisée et les limites de la biologie (limites que « la chimie n'est guère en état de disputer » : elle ne reprend ses droits que « quand la dernière trace de vie est éteinte et quand toutes ces substances sont isolées ») ; par la synthèse végétale, catalyse et équilibres chimiques ; par les infiniment petits chimiques ; par la *vie* et la *mort* enfin : la chimie, dans l'état actuel de ses conquêtes, ne peut répondre qu'une chose : c'est qu' « elle n'est en mesure de définir aucun de ces deux mots (vie et mort) ; elle est impuissante à établir une différence essentielle entre un corps animé et un cadavre, et seule la supposition d'une âme immatérielle, sur la nature de laquelle elle aura à s'expliquer, peut la sauver d'établir entre eux une identité complète. »

Ce que nous venons de dire montre assez de quel prix sera ce livre pour se tenir au courant du sujet si grave, si important en apologétique, qui y est traité. Que de sottises sont débitées sur tout cela dans nos feuilles populaires ! quelles intrépidités d'affirmations ou de démolitions ! M. Duclaux écrit dans une langue très scientifique, mais admirablement claire et limpide, et qui est la lumière même. Il n'est personne qui, pour peu qu'il n'ait pas oublié totalement ses notions élémentaires de chimie, ne puisse le suivre avec fruit et agrément.

IV. — *La Philosophie minérale :* les actifs et intelligents éditeurs ont eu l'excellente idée de recueillir sous ce titre (qui est de M. de Lapparent lui-même) cinq ou six travaux que le regretté Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences n'avait pas eu le temps de réunir en volume.

Il y explique ce qu'il appelle en effet « la philosophie minérale » et comment la minéralogie suppose et peut inspirer une philosophie ; — puis les théories de la matière (matière radioactive, constitution moléculaire, changements d'état de la matière) ; — la cristallographie et l'évolution des doctrines cristallographiques ; — les vicissitudes de la préhistoire, ses légendes (l'homme tertiaire), etc. ; — enfin l'ancienneté de l'homme et les glaciers (rapports de l'époque paléolithique avec le développement des anciens glaciers ; essai d'évaluation de la durée des temps paléolithiques).

M. de Lapparent, en même temps qu'un des princes de la géologie, était un de nos plus fins lettrés, et eût pu prétendre au fauteuil de Berthelot à l'Académie Française, comme il lui succéda au Secrétariat perpétuel de l'Académie des Sciences. Il parlait sciences avec une chaleur incomparable ; et ceux qui ont eu le bonheur de l'entendre, seront ravis de le retrouver encore ici.

Etudes sur la Réforme française, par Henri Hauser, prof. à l'Université de Dijon. — In-12 de xvi-308 p., 3 f. 50. - Paris, Picard.

La Vie et les Œuvres de Honoré d'Urfé, par O. Reure, prof. à la Faculté cath. des Lettres de Lyon. — In-8 écu de xi-394 p., 4 gravures hors texte, 5 f. — Paris, Plon.

I. — M. Hauser n'entend rien aux questions théologiques soulevées par la Réforme, pas plus à la théologie catholique qu'à la théologie des réformés. Il s'y aventure peu, et fait sagement ; car, quand son sujet l'amène à y toucher (ce qui ne peut manquer d'arriver quelquefois), c'est d'ordinaire pour laisser échapper quelque maladresse.

Ceci dit, et le terrain ainsi déblayé, reste que son livre est fort intéressant, clair, solidement documenté, ce qui ne l'empêche pas d'être suffisamment rapide et vivant.

En tout, huit études, qui, dans l'ensemble, portent principalement sur deux points : la façon dont s'est constituée la doctrine réformée, la façon dont elle s'est propagée.

Deux ne sont que des fragments, portant, l'un sur l' « Histoire des persécutions et martyres de l'Eglise de Paris », d'Antoine de Chandieu (publiée en 1563) ; — l'autre, sur « Un nouveau texte sur Aimé Maigret » (un bref de Clément VII à Louise de Savoie : le pape l'y félicite d'avoir fait arrêter « un prédicateur impie qui répandait dans le peuple de Lyon les semences d'une détestable hérésie »).

Les six autres étudient des points de détail, tels que : — la fameuse sédition populaire dont Lyon fut le théâtre le 25 avril 1529 et qui est restée célèbre sous le nom de « grande rebeine » : motivée, non pas seulement par la disette de grains, comme on l'a très souvent répété, mais très probablement par des raisons d'ordre religieux, sous l'influence de prédicants hérétiques (de même que déjà certainement les mouvements de 1520 et 1524, et très probablement aussi les mouvements de 1530 - 1531) ; — les consulats et la Réforme à Nîmes de 1532 à 1537, et l'attitude des Nîmois poursuivis pour hérésie en oct.-nov. 1537 ; — la Réforme en Auvergne 1535 - 1586 : nous révèle l'existence d'un nombre considérable de petites communautés réformées, urbaines et rurales, écloses en Auvergne au XVI^e siècle, disparues au siècle suivant ; — les Petits Livres du XVI^e siècle, instrument de propagande très active : sorte d'abécédaires et catéchismes résumés, rédigés sous forme hypocrite, péchant surtout par omission des termes spécifiquement catholiques, colportés et répandus dans les campagnes par les maîtres d'école hérétiques ;

La Réforme et les classes populaires en France au XVI^e siècle : essaie de démontrer que le protestantisme français fut, à l'origine (jusque vers 1560), une religion de petites gens, se recrutant surtout en milieux ouvriers : il déniche bien, en effet, tout à l'origine, quelques groupes réformés parmi les ouvriers mécontents et avides de changement ; mais ce n'est là qu'un mouvement à tendance plutôt sociale, antisociale, que religieuse ; et l'opinion courante reste vraie, que si la Réforme s'est implantée en France, c'est par la bourgeoisie et les humanistes, appuyés bientôt de la noblesse (c'est le même processus, en somme, qu'en Allemagne, avec cette différence que 1^o nos rois, au moins François I^{er}, Henri II, François II, ont été autrement énergiques et catholiques que Charles-Quint, et 2^o notre noblesse heureusement ne s'était pas relevée des coups que lui avait portés Louis XI un demi-siècle auparavant) ;

Enfin : Humanisme et Réforme en France, de 1512 à 1552 : en fait, humanistes et Réformés se sont vite brouillés, en France comme en Allemagne ; — en principe et en droit, c'est l'humanisme qui a frayé la voie à la Réforme. L'humanisme, c'est la liberté de penser, c'est le principe de libre examen. Beaucoup, qui ont professé ce principe, n'en percevaient pas, à l'origine, le venin, et n'eussent pas voulu le professer jusqu'au schisme, jusqu'à la révolte contre l'autorité. Mais le principe était là et faisait son œuvre.

M. Hauser combat (avec quelque excès) M. Faguet, qui a cru ramener l'humanisme à une question de forme, à une imitation de l'art antique. M. Faguet avait en vue probablement des personnes concrètes, des humanistes ; mais c'est M. H. qui a raison : la forme, ici, emportait le fond. Déjà chez Pétrarque l'humanisme se révèle avec quatre éléments constitutifs : 1° l'idée que l'homme est à lui tout seul, pour l'homme, un digne sujet d'étude ; 2° l'idée et le désir de la gloire, et de la gloire immédiate ; 3° l'idée de la continuité du monde antique dans le monde actuel ; 4° enfin l'idée de la beauté : — idées vagues sans doute, et qui peuvent se prêter à toutes les dilutions possibles, même à dose infinitésimale. Mais le germe une fois déposé se développera. Pastor, en son tome I (voir *Ami* 1893, p. 625) distingue deux courants d'humanisme : un humanisme chrétien, et un humanisme païen ; il n'a pas de peine à dérouler toute une litanie d'humanistes qui ont été d'excellentes gens, de saintes gens (il y a bien eu un Bienheureux parmi les Pères Schismatiques de Bâle ; et que de braves gens parmi ceux qui, à l'aube de la Révolution, ont été feu et flamme pour les idées nouvelles) ! Mais toute une liste d'humanistes chrétiens ne fait pas un « humanisme » chrétien. On pouvait essayer de baptiser l'humanisme, d'en retenir le côté formel (c'est ce qu'ont fait plusieurs papes, avec et après Nicolas V) ; mais ce n'était plus l' « humanisme », et les meneurs du mouvement ne l'y eussent plus reconnu. Entre humanisme et Réforme, la parenté n'est pas niable ; et le vieil adage reste vrai : Erasme a couvé l'œuf, Luther l'a fait éclore.

II. — Un type d'humaniste, — d'humaniste après la lettre, si l'on veut, puisque nous sommes au début du XVIIe siècle, mais d'humaniste tout de même, — qui fut fort bon chrétien ; qui batailla pour la Ligue avec une ardeur digne d'une telle cause ; qui se fit même prier plus longtemps que le pape avant de reconnaître le roi converti Henri IV ; — et qui avec cela écrivit, en bon humaniste qu'il était, un fort dangereux livre : — c'est Honoré d'Urfé.

Ce livre de d'Urfé, l'*Astrée*, si l'on regarde à l'influence exercée, a été le plus grand livre de la première moitié du XVIIe siècle (les trois premiers volumes ont paru en 1607, 1610 et 1619 ; le IVe a été imprimé après la mort de d'Urfé, survenue en 1625 ; le Ve est de son secrétaire). Il a été le livre de la France tout le règne de Louis XIII et une bonne moitié du règne de Louis XIV. Tout le monde l'a lu ; tout le monde en a raffolé ; tout le monde l'a imité : « La plupart des pièces de théâtre depuis quarante ans, écrivait Segrais vers 1670, sont tirées de l'*Astrée*. » — « Des bergères d'Urfé chacun est idolâtre, » rimait La Fontaine. Des vers du *Cid* sont des lignes de l'*Astrée*. Jusqu'à Bossuet qui emprunta à l'*Astrée* des phrases entières pour son Panégyrique de saint Bernard. Et jusque d'Allemagne vingt-neuf princes ou princesses et dix-neuf seigneurs ou grandes dames écrivaient à d'Urfé qu'ils savaient par cœur les trois premières parties de l'*Astrée*, qu'ils attendaient la suite, qu'ils étaient associés en une « Académie des vrais amants, » qu'ils s'étaient attribué à chacun d'eux le nom d'un des personnages de l'*Astrée*, mais qu'ils suppliaient l'auteur d'accepter pour lui-même le nom de Céladon, duquel aucun d'eux (car on était d'une grande courtoisie dans l'Allemagne de ce temps-là) ne s'était senti assez digne.

L'*Astrée* est un immense roman pastoral. Le secrétaire de d'Urfé nous apprend que son maître l'avait conçue comme une tragi-comédie pastorale en cinq actes et soixante scènes, répondant aux cinq volumes et aux douze livres de chaque volume. Ce serait plutôt, si l'on veut une dénomination prise de la poétique, un récit épique, ou mieux, une série de récits épiques juxtaposés. Le *deus ex machina* qui met tous les personnages en mouvement, c'est l'amour. L'amour est le ressort unique de cette multitude d'actions épisodiques. L'*Astrée* est un cours d'amour ; c'est la plus complète collection de cas d'amour qu'on puisse imaginer, et de tous les amours possibles : amour pur et délicat, amour volage, amour hautain et capricieux chez Galatée, amour chevaleresque chez Lindamor, ailleurs tumultueux, violent, tragique, compliqué d'incidents de toutes sortes,... amour libre enfin : car il y est, tout comme les autres, et, en dix articles qui, sous la courtoisie de la forme, sont d'un cynisme parfait, on nous trace le code de l'union libre.

Il y en a donc pour tous les goûts. Chacun y peut prendre ce qui répond à ses aspirations. Beaucoup certainement en ont pris l'exquis ; mais beaucoup aussi autre chose.

M. l'abbé Reure a écrit avec beaucoup de sympathie l'histoire de la vie et des œuvres de son compatriote. Car il est né au pied du même clocher que Diane de Châteaumorand, l'épouse immortalisée de d'Urfé ; et il est « petit-fils d'humbles laboureurs qui pendant des siècles ont creusé obscurément leur sillon à l'ombre du château où Honoré d'Urfé a écrit une partie de l'*Astrée*. » Si l'œuvre appelle des réserves, le personnage lui-même mérite toute sympathie ; et tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées au XVIIe siècle se féliciteront que M. Reure ait appliqué à ce sujet sa conscience scrupuleuse de critique et son beau talent d'écrivain.

Peu après l'apparition du livre de M. Reure, M. l'abbé Chagny, du diocèse de Belley, achevait, dans le *Bulletin de la Société Gorini* (juillet 1910, VIIe et dernier article), le travail commencé sur d'Urfé il y a plus de deux ans et dont nous avons déjà dit l'intérêt et signalé les pages si vivantes et si pleines de souffle chrétien consacrées au séjour du poète-guerrier dans le Bugey et à son rôle dans la Ligue (M. Reure, lui aussi, cite le travail de M. Chagny, p. 324).

Les Essaims nouveaux, par Edward Montier. — In-12 de XXXI-340 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

L'Education sociale et les Cercles d'Etudes, par l'abbé Beaupin. In-16 de 250 p., 3 f.. — **Les Jeunes filles françaises et le problème de l'éducation,** par Paul Feyel. In-16 de 63 p., 0 f. 60. — Paris, Bloud.

Ce que Fénelon dirait au XXe siècle sur l'Education des filles, par L. Daguirre. — In-12 de 335 p., 3 f. 50. — Paris, Beauchesne.

L'Art de tromper, d'intimider et de corrompre l'électeur, par Ch. Marcault. — In-8 de 527 p., 4 f. — Paris, Bloud.

L'Habitation ouvrière et à bon marché, par L. Ferrand. — In-12 de 215 p., 2 f. — Paris, Lecoffre.

Habitations à bon marché et Caisses d'épargne, par H. Clément. — In-16 de 64 p., 0 f. 60. — Paris, Bloud.

I. — M. Edw. Montier, dans un précédent volume, s'était fait l'historiographe de nos collèges chrétiens. Cette fois c'est au patronage qu'il nous conduit. *L'Age enclos* nous avait donné, sur les joies et les fruits de l'éducation chrétienne, quel-

ques-unes des pages les plus suaves et les plus spirituelles, les plus aimables et les plus malicieuses, les plus poétiques et tout ensemble les plus vraies que nous ayons. Le même charme se dégagera, pour tous les lecteurs, des *Essaims nouveaux*, avec un peu plus de gravité dans le ton, comme il convient quand on parle non plus d'adolescents de collège, mais de jeunes gens de patronage, et d'un patronage qui n'est pas la garderie légendaire imaginée par la raillerie de nos ennemis, ni le foyer de réaction qu'ils ont peint sous des couleurs tour à tour ridicules ou terrifiantes, mais « le véritable collège populaire de l'avenir, le creuset religieux et social de la jeunesse démocratique contemporaine ». — Voilà qui est clair et bien dit, avec un peu d'illusion et de juvénilité : mais qui ne pardonnerait un peu d'illusion à des jeunes gens ? et qui s'illusionne plus que ceux qui se croient superbement affranchis de ces juvénilités ?

Le héros du livre est un jeune ouvrier de Rouen. Il est de Rouen, comme il pourrait être de n'importe où : on n'est pas « normand » encore à cet âge. Milieu familial malsain : père alcoolique. Milieu mesquin aussi : mère honnête mais dégénérée par la misère. Milieu anticlérical : frère aîné pseudo-intellectuel et phraseur. Milieu scolaire : l'école laïque. Milieu professionnel ou plutôt succession de milieux professionnels divers : l'enfant a été petit clerc d'avoué ; il a appris là, en copiant des dossiers de divorce, toutes les tares de la vie ; il devient commis dans une maison de commerce de rouenneries ; il a seize ans, un ami l'introduit dans un patronage catholique, patronage « fidéiste », comme dit le grand rapporteur de ces sortes de choses au Ministère de l'Instruction publique, le Monsieur qui signe Edouard Petit et qui est né Moyse Klein.

Tableau donc de la vie au patronage chrétien. Sous forme de journal. Le plus vivant et le plus vécu des journaux. On se sent ici dans un milieu idéal, et pourtant si réel ! si facile à réaliser partout, semble-t-il ! L'auteur, dans sa préface, p. XI, craint que d'aucuns ne s'étonnent ou peut-être ne se scandalisent qu'il n'ait point hésité à signaler certaines tares, à exposer certaines situations : « que nous n'ayons point esquivé ni même estompé le tableau des luttes intimes de l'âme d'un jeune homme, que nous ayons abordé résolument les problèmes de l'amour. »

Oui, il y a le chapitre IV, « la crise sensuelle et l'éducation sentimentale » : mais plaise à Dieu que ce soit toujours avec cette dignité et cette élévation d'âme que l'on parle de ces questions ! Comme le note le jeune ouvrier lui-même au cours de la retraite que leur prêche l'aumônier, « s'il s'agit de remuer bien vraiment le fond de son âme, une sérénité nous baigne toujours et on ne nous fait pas patauger à plaisir dans la boue pour nous inviter à en sortir ; c'est la beauté de Dieu plus encore que la laideur du mal qui nous est présentée... »

Il y a tout un chapitre aussi, p. 112-150, sur « l'initiation liturgique ». Mais c'est tout le livre qui est pénétré de liturgie. La liturgie est vraiment l'âme de cette éducation chrétienne du patronage, ce qu'elle devrait être partout. Je relisais l'autre jour le premier des *Motu proprio* de Pie X (22 nov. 1903) qui porte sur la musique sacrée : le Pape y affirme que son « *premier devoir* est d'élever la voix pour réprouver et condamner tout ce qui, dans les fonctions du culte et la célébration des offices de l'Eglise, s'écarte de la droite règle indiquée », parce que « la *source première et indispensable* » où les fidèles doivent « puiser le véritable esprit chrétien », c'est « la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Eglise. » — Voilà l'initiation liturgique qui est donnée aux « patronnés » de Rouen et qui leur semble une nouveauté si charmante : pour combien de nos fidèles (et pour plus d'un pasteur peut-être !) elle ferait l'effet aussi d'une nouveauté !

II. — Le livre de M. Beaupin est un manuel très pratique, un initiateur, et même, si l'on veut, un formulaire très suggestif d'examen de conscience, que nous signalons à tous ceux de nos confrères qui ont affaire aux Cercles d'études ou œuvres similaires : ce qu'il faut entendre par éducation sociale, qui doit la faire, sa préparation chez les enfants (promenades, théâtre et projections, colonies de vacances, presse pour enfants), chez les adolescents ensuite, dans les Collèges aussi ; nécessité et discipline de l'effort personnel.

III. — La brochure de M. Feyel fait partie de la collection *Science et Religion*. Ce n'est pas une bonne œuvre. On y flirte avec les détracteurs de notre éducation chrétienne au XVIIIe et au XIXe siècle, pour réveiller ensuite les échos de la querelle suscitée par Mme Marie du Sacré-Cœur et nous faire le panégyrique des vues de la religieuse évadée et de Mme d'Adhémar. — Laissons cela.

IV. — Mlle Daguirre a écrit un livre aussi aimable et spirituel que solide. Ce n'est pas un pastiche de Fénelon. C'est Fénelon lui-même commenté, mis au point, adapté aux besoins nouveaux d'aujourd'hui. Mlle Daguirre donne à ses vues la forme de causeries, ou plutôt elle la leur laisse, car tout cela a été « causé » avant d'être écrit, causé avec de grandes élèves qu'on ne traite plus en enfants et qu'on peut entretenir franchement des choses de la vie. Elle prend pour texte de ses causeries une page ou quelques lignes de Fénelon. Tout Fénelon se trouve ainsi passé en revue, par fragments, mais sans que rien en soit omis ; et avec Fénelon ce sont tous les problèmes de l'éducation féminine sur lesquels des jours délicats et pénétrants nous sont ouverts. — Pages à recommander aux éducatrices.

V. — L'*Art* de M. Marcault est tout en exemples, comme jadis la *Morale pratique* qu'on nous faisait lire à l'école primaire. Et c'est un *Art* qui, pour être tout en exemples d'une immoralité inimaginable, dégage pour nous cependant la plus salubre des moralités. Nous savons tous que le suffrage universel, tel qu'il se pratique sous la IIIe République, est un vaste truquage. Nous le savons, ou plutôt nous croyons le savoir ; car il s'en faut que nous sachions tout ; et c'est ici, dans ce livre, qu'il faut venir voir se dérouler, comme au cinématographe, le système de mensonge, de fraude, d'intimidation morale ou violente, de corruption, par où l'anticléricalisme met la griffe sur les opérations électorales. Pas de théories ici : des faits, des documents, des textes. C'est une excellente besogne qu'a faite M. Marcault, de montrer ces gens-là à l'œuvre : on ne les connaît pas ; ils sont hypocrites autant que scélérats ; mettre à nu leurs procédés, c'est leur porter un coup qui sera efficace.

VI et VII. — La brochure de M. Henry Clément est toute pratique, presque toute en données statistiques, en chiffres, en devis, en modèles, en monographies. Les notions préliminaires sur l'historique des habitations à bon marché, sur la législation, sont écourtées : l'auteur suppose ses lecteurs déjà au courant. On trouvera, par contre, la question exposée très amplement dans le livre de M. L. Ferrand. Il y a vingt-cinq ans que le regretté G. Picot faisait paraître, sur l'habitation

ouvrière, le premier ouvrage français : *Un devoir social et les logements d'ouvriers*. Depuis, les pouvoirs publics sont intervenus, avec des anomalies et un enchevêtrement de complications bureaucratiques dont l'auteur fait une fine critique. Les départements, les communes, diverses institutions publiques (bureaux de bienfaisance, Caisse des dépôts et Consignations, etc.) ont fait quelque chose aussi ; mais la meilleure part d'activité bienfaisante est à inscrire au compte de l'initiative privée et des 270 sociétés d'habitations à bon marché qui fonctionnaient en France au 1er mai 1910, approuvées dans les termes de la loi du 12 avril 1906. — « L'œuvre est aujourd'hui en bonne voie, dit M. Ferrand ;... elle fait chaque jour de nouveaux progrès... L'œuvre à faire est plutôt aujourd'hui un travail de propagande pour répandre la connaissance de la législation et des moyens de l'appliquer et pour enseigner à tous... que les sociétés d'habitations à bon marché sont viables lorsque leur administration est sage et prudente...»

Rome et ses environs, par F. Gregorovius. In-12 de 311 p., 3 f. 50. — **Jubilés d'Italie,** par Henry Cochin. In-12 de 300 p., 3 f. 50. — **Chez les Cannibales de l'Afrique centrale,** par Herbert Ward. In-8 de 300 p., 60 gravures, 7 f. 50. — **Grand gibier et Terres inconnues.** *Afrique centrale,* par Maxime de Bary. In-8 jésus de 342 p., carte et 86 gravures, 10 f. — Paris, Plon.

Souvenirs d'un vieil Athénien, par Emile Gebhart. In-12 de x-300 p., 3 f. 50. — **Aigues-Mortes,** par J. Charles-Roux. In-16 de 416 p., 5 f. — Paris, Bloud.

I. — Gregorovius, † 1891, a été l'un des princes de l'érudition allemande au XIXe siècle, et en même temps un écrivain d'une finesse exquise. Nul n'a connu mieux Rome, la Rome médiévale surtout (la Rome de la monarchie piémontaise lui a conféré le droit de cité en 1876). Le petit volume qu'on vient de traduire en français et qui a eu l'heur de trouver pour traductrice une très élégante plume féminine (Mme Jean Carrère), est un recueil d'excursions aux environs de Rome : tableaux urbains, la campagne romaine (Palestrina, Genazzano, etc.), les monts volsques (Segni, Cori, les Marais-Pontins), les plages latines, les monts Herniques, le château de Bracciano, Subiaco, le mont Circeo, etc.

Au point de vue purement artistique, c'est charmant. L'érudition ne saurait vêtir un costume plus pittoresque. Mais l'auteur était protestant ; et, malgré le rare degré d'impartialité que l'on s'accorde à reconnaître à ses travaux, il ne faut pas attendre de lui qu'il nous apparaisse complètement dégagé de préjugés et comprenne toujours ce qui se cache de sens profond sous certaines exubérances de la dévotion des campagnes italiennes. — Parfois c'est une simple épithète qui témoigne chez lui de quelque mauvaise humeur : par exemple, page 124, « le *fameux* Alexandre III » : Alexandre III est une des plus grandioses et des plus aimées figures de la papauté au moyen âge, mais les Allemands (même des catholiques) ne lui ont pas encore pardonné sa lutte victorieuse contre Frédéric Barberousse, et essaient même de maintenir un doute sur la légitimité de son élection.

II. — *Jubilés d'Italie* est un pur chef-d'œuvre. M. H. Cochin en a écrit les chapitres au cours des dix dernières années, à l'occasion de quelques-unes de ces fêtes d'anniversaire qu'on célèbre sous ce nom de *jubilés*, pour commémorer les événements de l'histoire ou les dates solennelles de la vie des hommes.

C'est ainsi que, pour le 600e anniversaire de la naissance de Pétrarque, il nous définit en traits serrés et pittoresques le caractère et la formation intellectuelle du père de l'humanisme ; — pour le 500e anniversaire de Masaccio, le rôle d'initiateur du célèbre Florentin, dont les fresques ont été l'école de tous les peintres italiens pendant tout le XVe siècle, jusqu'au jour où Raphaël commença les Chambres du Vatican : « Tous les autres ont appris de Michel-Ange, dit un quatrain fameux d'Annibal Caro ; mais d'un seul (de Masaccio), Michel-Ange lui-même a appris » ; — pour le 25e anniversaire de professorat de F. Novati, recteur de l'Université de Milan, tableau idéal (tel que le conçoit M. H. Cochin) de la fécondité des études historiques.

Mais ce qui l'a retenu le plus passionnément et ce qui remplit la moitié de ce volume, ce sont les souvenirs évoqués par le sixième centenaire de l'attentat commis à Anagni contre le pape Boniface VIII en 1303. Le crime qualifié par Dante le plus affreux de tous ceux qu'il châtie dans son *Enfer*, le crime d'Anagni s'inscrit au frontispice de ce livre ; et, remontant la série des grands papes qui au XIIIe siècle et au XIIe siècle furent comme Boniface originaires d'Anagni ou de la Campagne, ce sont deux ou trois siècles de majesté pontificale, tour à tour tragique ou sereine, qui s'évoquent ici avec une ampleur et une force apologétique dont les lignes suivantes (p. 78-81) donneront une idée :

« Quand nous songeons, après des siècles passés, à ces drames, à ces luttes, à ces fuites, à ces rares victoires momentanées, nous avons peine à nous représenter que c'est là l'histoire de ce pouvoir papal dont la force domine toute la destinée de l'Europe en ces âges. Ce pouvoir avait une base politique presque nulle... Posséder Anagni, Segni, Ferentino, Fumone et Veroli, les posséder de la façon la plus précaire, avoir une demeure à Rome, pour y aller quand ils pouvaient, parmi les émeutes et les outrages, telle fut bien souvent toute la force temporelle des papes. Dans tout le grand univers civilisé et catholique, quand un légat du pape apparaissait, apportant la paix ou la guerre dans les plis de son manteau, imposant une loi, pour tout dire, d'où venait ce légat, et d'où était-il parti ? — Les rois et l'empereur ne l'ignoraient pas : il était sorti d'une des bicoques de cette pauvre contrée. Devant le messager venu de si humble lieu, tout orgueil pourtant avait toujours fini par plier, de nom, de sang, de puissance politique ou militaire. — Et même, en retour, les seigneurs des empires finissaient par aller rendre hommage chez lui au seigneur des bicoques... »

III. — Très intéressants, les souvenirs de Herbert Ward, et document ethnographique précieux. Ward s'est engagé comme officier dans l'expédition Stanley ; il a vécu plusieurs années (1884-1889) au cœur de l'Afrique ; et sa connaissance des idiomes indigènes, l'initiation patiente à laquelle il s'est prêté, lui ont révélé un affreux monde de sauvagerie. Il écrit une langue sobre, forte, pittoresque, toute militaire, mais imprégnée d'une grande pitié pour ces pauvres tribus congolaises. Illustration de toute beauté.

IV. — C'est en Afrique centrale toujours, autour des grands lacs, que nous emmène M. de Bary : récits de chasses et d'aventures, sur la piste des grands fauves, lions, panthères, éléphants, rhinocéros, hippopotames, buffles, etc., le tout entremêlé d'observations inédites sur les mœurs du

pays, qui abonde en anthropophages, cela va sans dire, et même, ce qui est plus rare, en habitants des cavernes.

V. — Ces *Souvenirs* de Gebhart sont faits de lettres de jeunesse et d'articles qu'il n'a cessé toute sa vie d'écrire, à l'occasion, sur les choses de Grèce. Et les dernières pages sont aussi fraîches que les premières : Gebhart a toujours été « jeune Athénien ». Déjà, dès 1865 (p. 41), il avait conscience de « scandaliser les curés », mais d'un scandale si innocent ! Ces pages sont charmantes ; et l'on y prendra d'excellents instantanés de l'âme grecque d'autrefois et de la Grèce d'aujourd'hui.

VI. — Il y avait un beau livre à écrire sur Aigues-Mortes. Ce ne sera pas celui qu'a écrit M. Ch.-Roux. Ce monsieur n'entend rien aux grandeurs d'Eglise ni à l'Aigues-Mortes du moyen âge ; il ne trouve quelque accent ému que pour nous dire « l'appareil affreux de la persécution » dressé contre ces pauvres protestants après la Révocation de l'Edit de Nantes. — Cet ouvrage fait partie d'une collection à laquelle nous avions d'abord souhaité la bienvenue, il y a quelques années. Il y faudra voir de plus près et se rendre compte de l'esprit qui anime chaque volume en particulier.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié sous la direction du Rme dom Cabrol. — Fasc. XXIV, *Chalcédoine-Chapelle.* — Paris, Letouzey.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de Mgr Baudrillart. — Fasc. III, *Adulis-Agde;* fasc. IV, *Agde-Aix-la-Chapelle.* — Paris, Letouzey.

I. — Dans ce fascicule XXIV, les articles sont assez nombreux, comparativement à la plupart des fascicules parus. Cela tient à la moindre étendue d'un certain nombre d'entre eux, consacrés généralement à des détails d'archéologie. Tels sont les articles : *Châle,* sur une partie du vêtement féminin à la mode du IIIe-IVe siècle ; *Chalumeau,* tube d'or ou d'argent au moyen duquel le prêtre ou l'évêque aspirait le précieux sang contenu dans le calice et dont l'usage, qui paraît ancien, est attesté jusqu'à la fin du VIe siècle ; *Chameau,* sujet de quelques figurations artistiques primitives sur les sarcophages chrétiens, représentant les Mages et leur cortège. La grappe de raisin de *Chanaan,* la *Chananéenne* sont également quelquefois figurées.

Par contre, un certain nombre d'articles sont l'objet de travaux plus étendus, dont il est inutile de louer une fois de plus la méthode irréprochablement érudite. Dans une revue rapide, nous allons tâcher d'esquisser les grandes lignes de chacun et montrer l'intérêt qui s'y attache.

Chamaves (Loi dite des Francs), par dom Leclercq. C'est un texte très court, comprenant 48 articles et datant vraisemblablement du début du IXe siècle. Il ne mérite nullement son titre, puisque les Chamaves disparaissent de l'histoire au cours du IVe siècle, mais intéresse la région du Zuyderzée. Il ne forme pas un code, mais un simple résumé dont les dispositions principales sont celles concernant la protection du clergé et l'affranchissement des esclaves.

Chambellan, par le même. De tous les esclaves de la cour impériale, ceux qui avaient à s'occuper de la chambre à coucher *(cubicularii)* pouvaient le plus facilement entrer dans l'intimité du souverain. De fait, ils acquirent assez souvent une grande influence et par suite jouèrent quelquefois un rôle historique. Leur influence se continua, en grandissant encore, sous les empereurs chrétiens. « La charge de chambellan menait à tout, à condition d'en sortir. » On les voit fréquemment mentionnés dans les inscriptions et les textes. En Occident, les chambellans, pourvus du titre de *major domus,* devinrent les maires du palais.

Chambres des Sacrements, par le même. Ce sont des cubicules du cimetière de Calliste auxquels leur décoration à fresques a valu leur nom. « Une évidente préoccupation du baptême et de l'Eucharistie occupe l'artiste, » dit l'auteur de l'article. Mais ici, comme dans les fascicules précédents où il eut à parler des catacombes, il prend parti contre ceux qui veulent voir dans la décoration picturale un ensemble didactique parfaitement combiné, et par suite, des « cycles » symboliques rigoureusement complets et logiques.

Chancellerie, par le même. Travail extrêmement important pour la diplomatique et la paléographie. Il est divisé en six périodes chronologiques : persécutions, époque de Constantin, IVe siècle, Ve siècle, saint Grégoire le Grand, VII-IXe siècles. Nous ne pouvons que marquer ici la richesse de cet article, qui vaut surtout par l'accumulation des détails, et renvoyer au travail paru dans l'*Ami* sur la *Diplomatique* (1910, p. 753 et suiv.).

Chandeleur, par le même. La présentation de Jésus au temple n'a guère fourni à l'art chrétien qu'une seule représentation monumentale dans les premiers siècles, la mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie Majeure. Le point central de cette mosaïque est le visage du vieillard Siméon (dont une planche en couleurs donne une superbe reproduction)[1].

Chanoines, par le même. Au mot *Cénobitisme* nous avons vu copieusement étudiées les communautés religieuses ; ici vient l'histoire des communautés séculières. On ne trouve rien de décisif sur leur existence avant les fondations de Tagaste et d'Hippone par S. Augustin. Le monastère-séminaire d'Hippone comptait trois prêtres, six ou sept diacres et un sous-diacre. D'autre part, dès les origines, l'évêque possédait un conseil presbytéral avec lequel il partageait les soucis de l'administration. Ce conseil ne vivait pas en communauté, mais subsistait des revenus de l'église. C'est de ces deux sources confondues qu'est sortie l'institution des chanoines. Au IVe siècle, les clercs attachés à une église sont dits inscrits au κανών de cette église *(matricula, tabula, album).* De là les expressions *sub canone ecclesiastico constituti* (VIIIe s.) et *canonicus* (VIe s.). Du Ve au VIIIe siècle, bien des obscurités règnent sur la qualité, les fonctions et le genre de vie des *canonici.* Le rôle de saint Chrodegang fut donc considérable, puisqu'il parvint à stabiliser l'institution, en établissant une distinction nécessaire entre moines et clercs d'une part, entre clercs des paroisses et *canonici* épiscopaux de l'autre. Le concile de 817 acheva l'œuvre en poussant les évêques à composer des règlements pour leurs chanoines et par suite en généralisant ce nouvel institut. — Dans l'article parallèle sur les *chanoinesses,* dom Leclercq fait un historique semblable et montre l'institution des vierges chrétiennes aboutissant, vers le milieu du VIIIe siècle, chez les Anglo-Saxons, aux *canonicæ.*

Le même dom Leclercq, dans un substantiel travail, recherche les origines du *Chant romain et grégorien.* La citharodie antique, les rythmes po-

[1] Ce fascicule contient un autre hors-texte, fac-similé, extrêmement intéressant pour la paléographie, d'une lettre du pape Hadrien Ier (vers 788), dont l'authentique est conservé aux Archives nationales.

pulaires, les chants des synagogues, les airs gnostiques tels que nous les ont révélés quelques parchemins, telles sont d'après lui les principales sources auxquelles a puisé le chant ecclésiastique. Rien n'est curieux comme la parenté étroite entre tel couplet de chanson païenne gravée sur un monument funéraire de Tralles, en Asie-Mineure, et la mélodie de l'*Hosanna* à l'office des Rameaux. Sur la mélodie et le rythme des premiers chants chrétiens, nous manquons de documents ; sur l'exécution, fort peu de chose. La psalmodie, d'abord confiée à un seul chantre auquel le peuple répondait soit de simples acclamations, soit un refrain, soit vers par vers, fut totalement rénovée vers le IVe siècle par la psalmodie à deux chœurs populaires, importée d'Asie. C'est d'Orient aussi que vinrent les hymnes. Toutes innovations qui ne furent pas sans rencontrer des résistances. C'est saint Ambroise qui fut dans l'Eglise latine le véritable fondateur de l'hymnodie. Mais c'est saint Grégoire Ier (590-604) qui organisa définitivement le répertoire des mélodies ecclésiastiques. C'est là une vieille tradition et dom Leclercq ne manque pas l'occasion d'un de ces paradoxes audacieux que nous avons déjà signalés : « Chose rare, dit-il, pour une fois, tradition et textes authentiques sont à peu près d'accord. » Voici sa conclusion à ce sujet : « Quant à la question de savoir la part prise par saint Grégoire le Grand dans la modification et la codification des livres choraux de l'office romain, elle ne peut encore de nos jours être résolue, et, vraisemblablement, elle ne le sera pas dans l'avenir. Mais affirmer d'une façon générale que les livres de l'office romain ont reçu de saint Grégoire ou d'un de ses contemporains une forme qui, plus tard, n'a jamais subi de changement radical et essentiel, c'est être d'accord avec toute l'histoire de la liturgie occidentale, et non pas seulement avec cette histoire. » Dans cet article et dans le suivant sur les destinées du chant grégorien jusqu'au XIXe siècle, nous avons le plaisir de voir citer avec honneur le nom vénéré de Mgr Perriot et les remarquables articles qu'il a donnés à l'*Ami* sur cette question.

Dans l'article *Chantres*, dom Leclercq revient aux origines du chant liturgique, et par des exemples empruntés à dom Parisot montre que « le patrimoine musical que l'Eglise romaine a reçu d'Orient, a pu consister, sinon en des mélodies complètes, du moins en formules mélodiques toutes faites, et non pas en des types de psalmodie très simple, dont le canevas développé postérieurement serait devenu les chants du répertoire actuel grégorien. » Il réunit en outre une longue chaîne de témoignages épigraphiques et autres sur le recrutement et l'organisation primitive des chantres.

Dans les derniers articles de ce fascicule : *Chape*, *Chapelains*, nous voyons dom Leclercq adjoindre à sa signature celle de collaborateurs. Même avec cela, par quel prodige de travail peut-il faire face aux formidables exigences des taches variées qu'il s'est imposées ? Et j'ajouterai : dont il se tire si brillamment que dans un article comme celui du P. Thurston, S. J., sur le *Chapelet*, article documenté et fort érudit, on regrette pourtant, à je ne sais quoi de moins large dans la vision, que le savant bénédictin n'y ait pas imprimé sa marque.

II. — Les 3e et 4e fascicules du *Dictionnaire d'histoire* viennent enfin de paraître, après s'être longtemps fait attendre. Si nous constatons ce retard, c'est pour le regretter en ami de cette belle entreprise, que nous sommes impatients de voir se poursuivre, et non pas en détracteur. Bien moins encore nous permettrions-nous les injonctions cavalières dont quelques-uns poursuivent l'éditeur, que l'âge et l'expérience semblent d'ailleurs avoir cuirassé contre de telles critiques. Nous savons trop les obstacles que devait fatalement rencontrer dans son accomplissement une œuvre de si longue haleine pour que chaque retard à nos espérances soit une occasion nouvelle de déverser un peu de bile. Et pour tout dire, dans les objurgations menaçantes par quoi l'on a tenté d'agir sur l'opinion de quelques milieux, nous distinguons sans trop de peine des mobiles de nature douteusement scientifique. Il faut ignorer les labeurs jamais satisfaits de la recherche érudite, et ses lenteurs, et ses prudences temporisatrices, pour lui reprocher un défaut qui peut tourner à son avantage. Il faut ignorer bien d'autres choses encore, quand ce ne serait que la lenteur avec laquelle se sont poursuivies les vastes œuvres qui sont restées, depuis le XVIIe et le XVIIIe siècle, les types et les parfaits modèles de toutes les grandes entreprises érudites. Citons les *Acta sanctorum*, l'*Histoire littéraire de la France*, la *Gallia christiana*, les *Historiens des Gaules*, et tant d'autres. Et ces lenteurs ne donnaient point à nos prédécesseurs des crises de nerfs, du moins l'on n'en trouve pas de traces. Ils avaient plus que nous le goût de l'équilibre et de la mesure. Ils préféraient la solide besogne honnêtement faite à la pauvreté paresseuse qui se couvre trop souvent aujourd'hui du nom de vulgarisation.

Cela dit, nous répétons que, comme tout le monde, nous regrettons que le *Dictionnaire d'histoire* ne puisse se poursuivre avec plus de rapidité, et nous croyons ne pas trop nous abuser en espérant qu'après les fascicules du début la publication pourra devenir plus rapide. Les travailleurs ont trop à y gagner pour que leur désir ne soit pas entendu, dans la mesure du possible. Il est très difficile en effet de donner une idée de la richesse de documents et de matériaux contenue dans chacun de ces fascicules. Dans les quelque 300 colonnes de chacun figurent en moyenne plus de 600 biographies et des articles géographiques ou d'histoire générale en nombre variable.

Il va de soi que nous ne pouvons passer en revue tous ces articles, ni même signaler le plus grand nombre, dont la longueur varie de quelques lignes à une demi-colonne, une colonne, une page et plus. La méthode reste telle que nous l'avons indiquée à l'apparition du premier fascicule. Les collaborateurs augmentent en nombre, pour la plus grande valeur de l'ouvrage. Une riche bibliographie ajoute au texte une valeur inappréciable. Quelques cartes l'éclairent à l'occasion.

Parmi les biographies du fasc. III, signalons celle de Mgr *Affre*, 13 col. (M. Pisani), de sainte *Afra* (J. P. Kirsch), des Papes *Agapet I* et *Agapet II* (J. P. Kirsch), de saint *Agathon*, par le même. Mais le morceau capital est l'article *Afrique*, dû à la plume autorisée de M. Audollent, professeur à l'Université de Clermont. Ce travail imposant occupe les colonnes 705 à 861. Il se subdivise en huit chapitres : I. Introduction du christianisme en Afrique. II. Les premiers martyrs. Tertullien. Le montanisme. III. L'époque de saint Cyprien. IV. Le donatisme. V. Saint Augustin. Les hérésies. VI. Les Vandales. VII. La période byzantine. La conquête arabe. VIII. Organisation de l'épiscopat. — Un article de M. H. Froidevaux poursuit jusqu'à nos jours par un *Aperçu sur l'histoire du christianisme au moyen âge et aux époques moderne et contemporaine en Afrique*.

Huit colonnes compactes de bibliographie indiquent sur ce même sujet les principaux ouvrages à consulter pour qui voudrait approfondir l'ensemble de cette histoire. Après les nombreux travaux récents consacrés à l'histoire de l'Afrique chrétienne,

le moment est particulièrement heureux pour tenter la synthèse, et M. Audollent y est parvenu avec un incontestable bonheur. Moins radical que M. Lejay et même parfois que dom Leclercq, il s'efforce d'abord de dissiper les ténèbres où s'enveloppent les origines de l'évangélisation africaine. « En somme, écrit-il, il y aurait lieu de distinguer deux périodes successives dans l'introduction de la foi nouvelle. Le pays prend contact avec elle d'une manière obscure, sans doute intermittente : voilà l'œuvre de l'Orient, grec ou asiatique ; plus tard, une évangélisation régulière se produit, une prédication effective, suivie de l'organisation de communautés : voilà l'œuvre de Rome. » Puis vient l'époque des premiers martyrs, éclairée souvent par d'inappréciables trouvailles monumentales ou épigraphiques, la grande question des *lapsi*, et cette époque agitée, turbulente, complexe, que les textes heureusement rapprochés font revivre, les grandes querelles du Donatisme et les invasions vandales. D'utiles tableaux ont été dressés à chaque époque pour les conciles : date, lieu, nombre et qualité des évêques, président, provinces représentées, ordre du jour, documents conservés, bibliographie. Une carte précise la topographie antique. Le récit animé et vivant fait de ce travail autre chose et mieux qu'un vulgaire article de dictionnaire. Malheureusement les divisions et les coupes y sont insuffisantes. Leur indication n'est pas suffisamment précise non plus pour faciliter les recherches comme il le faudrait. Dans ces longs articles, l'indication de la page serait utile à chaque article du sommaire. Enfin dans celui-ci il aurait été bon de faire figurer aussi l'indication des tableaux consacrés aux conciles. Ils se perdent un peu trop dans la masse, pour le chercheur plus ou moins pressé qu'est toujours celui qui consulte un Dictionnaire.

Dans le fascicule suivant on ne rencontre pas d'article d'une telle étendue. Le nombre des collaborateurs y a presque doublé. Quelques-uns ont disparu, enlevés à leur tâche par la mort, tels que les regrettés P. Pétridés, des Augustins de l'Assomption, à Constantinople, et abbé Ermoni, ancien professeur au scolasticat des Lazaristes à Paris. Signalons au passage les articles principaux.

Agen (A. Durengues, chanoine à Agen) : délimitations, divisions, historique, établissements religieux et liste des évêques du diocèse. Par une heureuse initiative, le texte est accompagné d'une carte où figurent les délimitations anciennes. Cet exemple a été suivi pour plusieurs autres diocèses : il convient d'en louer la direction du Dictionnaire. — *Agents généraux du clergé* (Ph. Regnier). On désignait ainsi, nos lecteurs ne l'ignorent pas, les deux prêtres chargés de veiller d'une façon permanente sur les intérêts du corps du clergé, de 1579 à la Révolution. Sur leur histoire et leur rôle, les documents n'ont jamais été réunis. Aussi cet article est-il assez neuf. On y voit que leur fonction n'était pas une sinécure et qu'ils étaient au contraire un rouage fort nécessaire dans l'organisme ecclésiastique sous l'ancien régime. — *Agnès* (Sainte) 1° (A. Dufourcq). On sait les problèmes soulevés autour des quelques textes qui nous restent sur la jeune martyre : quelques lignes du Pape Damase (366-384), de saint Ambroise et de Prudence, plus quelques fragments de dates et d'auteurs inconnus ou discutés. Dans un livre récent, le R. P. Jubaru, S. J. (*Sainte Agnès*, Paris, 1907) finissait par admettre l'existence de deux martyres romaines du nom d'Agnès, l'une célébrée par Damase et saint Ambroise, l'autre par Prudence. M. Dufourcq rejette cette hypothèse, en partant de ce fait que le texte du Pape Damase est la source de tous les autres. La tradition qu'il rapporte ne heurte aucun fait : « Il faut s'y tenir jusqu'à nouvel ordre et rejeter les légendes populaires recueillies par Ambroise et les imaginations poétiques de Prudence... Noter que le véritable nom de la martyre nous est peut-être inconnu : il est possible qu'Agnès soit un simple surnom chrétien, ἁγνή = pure. » — *Agnès de Montepulciano* (Sainte) (R. Coulon), religieuse dominicaine remarquable par ses miracles. — *Agnès de Sainte-Thècle Racine* (A. Vogt), la tante du poète Racine, prieure et abbesse de Port-Royal. — *Agnoètes* (V. Ermoni), groupes d'hérétiques de divers temps et de divers pays, ayant tous ce trait commun d'attribuer au Christ l'ignorance (temporaire ou permanente) de certaines vérités et de certains événements. Ils ne reconnaissaient donc pas que l'âme humaine du Christ ait participé à la science surnaturelle et divine. Les premiers agnoètes furent les Eutychiens. Les ariens, les nestoriens, les corrupticoles ou phthartolâtres étaient également agnoètes, et il y a des agnoètes de nos jours. Quant à la question de la science du Christ, beaucoup de Pères y ont touché et, malgré des différences de détail, ils sont d'accord pour enseigner que le Sauveur, même comme homme, a connu l'heure du jugement, et que ses progrès en sagesse n'étaient qu'apparents. C'est surtout contre les ariens et les nestoriens qu'ils ont répété nettement ces affirmations. — Les agnoètes n'ont donc rien de commun avec les *Agnostiques* (U. Ronziès), dont le propre est de regarder Dieu comme « inconnaissable ». De cette doctrine on trouve le germe dans l'antiquité, chez les néo-platoniciens en particulier. Mais c'est tardivement qu'elle s'est montrée sous sa forme bien caractéristique, avec Kant d'abord, puis les positivistes, et enfin les Anglais Hamilton et Herbert Spencer. Dans le nombre des erreurs modernistes condamnées par Pie X figure l'agnosticisme.

Agricola (Georg) (J. Pietsch) aurait mérité une plus large place, et la bibliographie qui lui est accordée est trop insuffisante en ce qui touche à la littérature scientifique. — *Agrippa de Nettesheim* (P. Fournier) est une figure singulière dont il nous est difficile de nous faire une idée exacte à la distance de quatre siècles. Il fut le Rousseau de la Renaissance, avec en plus un don qui manquait à Jean-Jacques, celui du prestige, d'un inouï, dont l'écho a traversé les pays et les siècles. Intelligence plus brillante que pondérée, tempérament d'une mobilité excessive, atteint comme Rousseau de ce que les médecins de nos jours nommeraient peut-être « phobies » et « manie de la fugue, » il courut l'Europe toute sa vie et ne cessa de l'étonner par son érudition, ses audaces et ses extravagances. Il est théologien quoique laïc et occultiste malgré son scepticisme ; il attaque avec violence le clergé et trouve protection chez le légat du Pape ; il écrit des pamphlets insolents contre les Dominicains et se fait enterrer dans leur chapelle à Grenoble. Rationaliste, il attaque la raison pour atteindre par ricochet l'Eglise ; il rabaisse la science au niveau de rien pour mieux combattre la théologie. En lui se mêlent tous les contraires. Et ce n'est pas « une des moins étonnantes physionomies de cet étonnant XVIe siècle. » — *D'Aguesseau* (C. Constantin) figure ici pour le rôle considérable qu'il a joué dans les questions religieuses au XVIIe siècle. Gallican convaincu, parlementaire acharné, il se refusa, en juillet 1715, à faire enregistrer la bulle *Unigenitus* et tint tête à Louis XIV. Mais en 1720, rappelé aux affaires, il approuva l'enregistrement de la bulle et, qui plus est, l'exil du Parlement à Pontoise. Ce ne fut point la seule contradiction où le jeta sa carrière politique : chrétien convaincu, c'est lui pourtant

qui signa le privilège de l'*Encyclopédie* (1746). — *Aguirre* (José Saenz de), illustre cardinal espagnol (1630-1699) dont l'œuvre considérable comprend à la fois des travaux historiques, philosophiques, juridiques et théologiques (L. Serrano). — *Agustin* (Antonio), son compatriote (1517-1586), tint également une place considérable dans l'église et l'histoire espagnoles (L. Serrano). — *Aichspalt* (Pierre d'), évêque de Bâle, archevêque de Mayence, archichancelier d'Allemagne (1240 ou 1250 ?-1320). Prélat diplomate, plus diplomate que prélat, son influence sur les destinées de son pays fut énorme. Il vit aux prises les deux maisons de Luxembourg et de Habsbourg et s'efforça de peser dans la balance qui déciderait de leurs destinées. Il ne tint pas à lui que les Habsbourg triomphassent. S'il eût réussi, qu'eût été l'avenir ? Une dalle funéraire de la cathédrale de Mayence exprime naïvement l'idée que se firent de cet homme ses contemporains. « Le prélat est représenté, dit l'auteur de cet article, M. L. Boiteux, en grandeur naturelle, revêtu des habits pontificaux et pourvu de la crosse, tandis qu'à ses côtés se dressent, rapetissés à la taille d'un enfant, deux rois que le prince de l'Eglise sacra, Jean de Bohême et Louis de Bavière, et un troisième qu'il fit élire, Henri VII[1]. »

Aignan (Saint), évêque de Chartres (A. Clerval). Il est distinct du saint du même nom qui fut évêque d'Orléans. L'auteur, revenant sur l'opinion qu'il avait exposée en 1888 dans les *Analecta Bollandiana*, place la rédaction de la légende de saint Aignan non plus aux XIIe et XIIIe siècles, mais aux XIVe et XVe. Puis analysant la légende elle-même, il se demande ce que l'on en peut tirer de positif et s'efforce d'en éliminer les détails supposés. — *Aiguebelle*, abbaye cistercienne fondée dans un vallon de la région montagneuse du diocèse de Saint-Paul-Trois-Châteaux, aujourd'hui diocèse de Valence (J. Sautel). Un monument épigraphique du XIIe siècle fixe à 1137 la fondation de cette filiale de Morimond, au temps de l'abbé Othon de Frisingue. Passant alternativement par la prospérité et une assez rapide décadence, l'abbaye vit s'accroître le relâchement avec les abbés commendataires, subissant ainsi la loi commune. Mais elle eut la chance d'être choisie, au défaut de Cîteaux, Clairvaux et Morimond, par les Cisterciens réformés, pour être relevée au XIXe siècle (1815). Elle connut une période de prospérité qui se continua durant tout le siècle et se manifesta par les nombreuses fondations nouvelles, entre lesquelles il faut compter Staouëli. « Il y a en ce moment à Aiguebelle 26 profès de chœur, 4 novices et 60 frères convers. » De l'autre monastère français du même nom, Sainte-Catherine d'*Aiguebelle*, en Savoie, une partie est devenue l'église de la commune de Randens et l'autre a disparu (J. Garin).

Aile de Saint-Michel (A. Tonna-Barthet). C'est le nom d'un Ordre militaire un peu oublié et analogue à ceux d'Alcantara et d'Avis. Il fut fondé vers 1171 par Alphonse Henriquez, premier roi de Portugal, en mémoire d'une victoire remportée sur les Maures. L'acte d'institution rapporte qu'Alphonse ayant instamment prié Dieu de lui donner un bon ange pour mettre en fuite « Albareque, » roi de Séville, sa prière fut exaucée et qu' « il fut visiblement assisté par l'archange saint Michel. » S'il donna au nouvel Ordre le nom sous lequel il est connu, c'est que, dans le combat, l'archange n'avait laissé voir que son aile qui couvrait tout le reste du corps, sauf la main droite, dont il indiquait où porter les coups. Sur leurs armes et leur bouclier, une aile était la seule marque des chevaliers. Ils dépendaient de l'abbé d'Alcobaça, de l'Ordre de Cîteaux, et avaient des règlements analogues aux autres « chevaleries » espagnoles. Ephémère et très fermée, l'institution ne survécut guère à son fondateur. — *Ailly* (Pierre d'), fameux cardinal dont la vie a été souvent racontée de façon erronée et que de récentes découvertes nous ont permis de mieux connaître (L. Salembier). Né à Compiègne (1350), il devint docteur en théologie en 1381. « Ses principales idées scientifiques viennent de Roger Bacon et ses opinions philosophiques et théologiques procèdent d'Occam, le plus mauvais génie du XIVe siècle. » On sait son rôle à l'époque du grand schisme. Il fut le premier peut-être à employer la formule devenue fameuse des « trois voies » pour sortir du schisme : *futurum concilium generale, arbitralis concordia, resignatio utriusque contendentis*. Dans les luttes théologiques de son temps, il eut l'honneur de défendre le privilège de l'Immaculée-Conception contre les Frères Prêcheurs et de proclamer l'infaillibilité du pape, les deux grandes définitions du XIXe siècle. Il fut l'âme des négociations qui rendirent en 1403 la France à l'obédience de Benoit XIII, et le R. P. Ehrle a retrouvé divers discours et mémoires de Pierre d'Ailly à cette occasion. Dans la complexité des événements qui suivirent, il ne perdit jamais de vue l'abolition du schisme pas plus que la réforme de l'Eglise. Travailleur infatigable, il laissa de nombreux ouvrages dont 174 nous sont jusqu'ici connus. M. Noël Valois vient de retrouver à Marseille un livre très curieux, écrit en 1419, où il répète sa fameuse prophétie de 1414 sur la Révolution française qu'il fixe, par ses calculs astrologiques, à 1789 ; † 1420. On n'ignore pas qu'un passage de son *Imago mundi*, connu de Christophe Colomb, fut pour beaucoup dans les desseins de celui-ci et lui inspira peut-être son premier voyage en Amérique. Malheureusement la doctrine de ce grand esprit n'est pas toujours irréprochable.

Signalons encore les articles suivants :

Ainay (Saint-Martin d'), abbaye bénédictine à Lyon, remarquable travail de M. J.-B. Vanel ; *Aire*, siège épiscopal (A. Degert) ; *Airvault*, abbaye dans les Deux-Sèvres (P. de Monsabert) ; *Aiton*, historien des Croisades (Fr. Tournebize) ; *Aix-en-Provence*, archevêché (A. Rastoul), commanderie (J. Delaville Le Roulx) et chartreuse (S. Autore) ; enfin *Aix-la-Chapelle*, où finit le présent fascicule.

La Morale de Jésus. *Sa part d'influence dans la morale actuelle*, par J.-M. Lahy, Chef des Travaux à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes. — **Les Postulats de la Pédagogie,** par E. Parisot et E. Martin, professeurs de philosophie aux Collèges de Toul et de Villefranche-de-Rouergue. — Vol. in-12 de 196 et 188 p., à 2 f. 50. — Paris, Alcan.

Le Naturalisme devant la science, par Antonin Eymieu. — In-12 de XI-366 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

A la recherche du bonheur. *Etudes et méditations*, par l'abbé Decorne. — In-8 de 242 p., 2 f. 50. — Lille, R. Giard.

La Morale *d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques*, par A. de la Barre, prof. à l'Institut catholique de Paris. — In-8 de XXV-151 p., 3 f. — Paris, Beauchesne.

[1] Cette interprétation est très ingénieuse. Mais elle nous paraît forcée. Nous ne croyons pas qu'il y ait tant d'intentions dans cette représentation funéraire, dont la singularité s'explique plus simplement par l'inhabileté technique de l'artiste.

Les Femmes du Monde, par J. Tissier. — In-12 de x-320 p., 3 f. 50. — Paris, Téqui.

Les Jeunes Filles d'aujourd'hui, par Mgr H. Bolo. In-12 de 103 p., 1 f. 50. — **Jésus et les Adolescents,** par M. Caron. In-18 de 304 p., 2 f. — Paris, Haton.

I. — Déjà le titre seul dont M. Lahy a fait choix, indique dans quel esprit est conçu son livre. Il reconnaît bien que la tradition morale est presque tout entière un legs des religions ; mais, si les religions ne sont plus, si leur système explicatif de l'univers et de la pensée a été « annulé » par « l'immense effort de la science dans la voie des recherches expérimentales, » ce n'est pas une raison pour lâcher la morale.

Bien au contraire. Les religions n'ont fait souvent que traduire d'une manière symbolique des réalités sociales : les religions sont éphémères, mais les réalités sociales demeurent ; et la libre pensée, en les éclairant à la lumière de la raison, ne peut que conserver et consacrer les préceptes moraux : par exemple, le fameux précepte : « Aimez-vous les uns les autres » : Jésus le base sur une « parenté mythique » des hommes avec un « Père céleste » : laissons ce mythe, mais gardons le précepte, gardons notre « idéal de solidarité » qui repose sur de tout autres bases, sur « les notions positives que nous fournissent la physiologie, l'économie politique, etc. »

Même les préceptes moraux qui ne sont pas fondés en raison et qui sont d'origine exclusivement religieuse, ne sont pas à condamner tout de suite. C'est ainsi que « la plupart de nos gestes, tous les actes de politesse sont l'expression de pratiques religieuses et magiques très anciennes, en partie abolies » : est-ce à dire qu'il faille s'en abstenir dès qu'on en connaît l'origine et qu'on sait que cette origine est absurde ? Mais non ! car alors il faudrait sortir du monde ! Par exemple, la coutume de briser la coquille d'œuf au repas est née de la crainte magique des envoûtements sur les débris de nourriture : la génération qui nous a précédés ne le savait pas ; nous le savons maintenant : est-ce une raison pour rompre en visière à l'usage de nos voisins ?

Donc, détruire la religion, ce n'est point du tout porter atteinte à la morale. Et si Jésus nous est révélé comme un assez petit garçon, son apport moral n'en a pas été moins bon à prendre.

Quarante pages seulement dans ce volume sont données à la morale de l'homme qui s'est appelé Jésus. Le reste est donné, avant Jésus, à la morale juive et à tout le cycle de son évolution sous les patriarches, sous le régime mosaïque, sous l'influence ensuite des prophètes, des civilisations voisines et des sectes religieuses, — puis, après Jésus, à la morale de saint Paul, lequel, en dépit de « l'hallucination » qui est à la base de sa conversion, reste décidément le grand organisateur du christianisme, l'homme qui a sauvé du « rêve généreux » de Jésus ce que le temps en pouvait utiliser, mais qui, d'autre part, faute d'avoir prévu et entendu notre doctrine de l'évolution, n'a pas su empêcher « l'écart... entre la morale chrétienne et les morales sociales de l'avenir » et a, somme toute, « préparé la ruine de la morale de Jésus. » — Heureusement l'esprit critique est là, qui nous sauve et qui constitue, « avec une science indépendante, une morale en voie de progrès incessant, l'idéal moderne par lequel va se développer, en dehors des religions, la conscience claire des individus. »

Quant à l'exégèse qui nous est donnée, tout le long de ce livre, de la morale de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est un petit roman. L'auteur prend les textes ou faits épars qui lui semblent aller à son but (pouvait-il prendre autre chose ? la Bible n'est pas conçue sur le plan d'une « Somme théologique » ni d'un « Cours de philosophie positive ») ; et de tous ces fragments il construit un édifice qui n'a plus rien de biblique, de juif non plus que de chrétien.

On pourra utiliser son livre comme un recueil d'objections. Il peut être intéressant pour nous de voir quelle couleur prennent faits et textes en se réfractant à travers certains esprits. C'est à ce titre que nous signalons ces pages aux professeurs d'instruction religieuse et aux directeurs de cercles d'études. L'exégèse, chez Renan, s'enveloppe de tant de séductions et de chatoiements, de tant de clair-obscur voulu, qu'elle n'est pour personne sans péril. Ici, dans ce livre, elle a du moins le mérite de la franchise ; et, dépouillée de tout voile, le plus souvent elle s'évanouit d'elle-même.

II. — *Les Postulats de la pédagogie :* titre aux sonorités ambitieuses, qui seraient de nature à indisposer d'abord. Heureusement, il n'y a de prétention que dans le titre : les auteurs eux-mêmes sont modestes. Ils croient à une *pædagogia perennis*, et s'appliquent à nous en présenter les données. Ils citent beaucoup : l'un d'eux avait préludé déjà à ce travail par un recueil intitulé *Les meilleures pages des écrivains pédagogiques, de Rabelais au XX^e^ siècle*. On aura, dans leurs livres, grâce à la multiplicité et au choix de leurs citations, un aperçu de ce que pensent, sur les divers chapitres de la pédagogie, les esprits moyens de l'Université. Ils traitent successivement : de la pédagogie rationnelle ; de la possibilité de l'éducation (possibilité qui, comme on sait, a besoin aujourd'hui d'être démontrée) ; de la légitimité et de la nécessité de l'éducation (vérités non moins nécessaires à démontrer) ; du but, des agents, et de l'esprit de l'éducation. Il est clair que, dans tout ceci, il n'est pas question du point de vue religieux : l'éducation doit développer en chacun de nous l'homme individuel, l'homme familial, l'homme social, le citoyen patriote : du chrétien, du citoyen du ciel, les pédagogues officiels ne savent rien. La fin de l'homme est l'homme : ne cherchons pas au-delà. — P. 129, rappelant les « longs siècles » où « les seuls éducateurs furent les prêtres ou les moines, parce que seuls ils étaient instruits », nos auteurs citent « les Jésuites, les Jansénistes, les Fénelon, les Dupanloup », etc. : il est clair que, pour eux, les Jansénistes sont une manière d'Ordre religieux, ou tout au moins, que, si les maîtres des Petites Ecoles ne furent pas des « moines », ils furent des « prêtres », ce qu'ils n'ont pas été davantage.

III. — *Le Naturalisme devant la science:* fruit de conférences données par le P. Eymieu devant l'élite des hommes de Marseille. Il ne leur a pas gardé, dans ce volume, la forme oratoire, que l'on aime moins à la lecture ; mais il n'a pu empêcher qu'il en reste quelque chose tout de même, et beaucoup, et que son texte imprimé ne continue à être très éloquent : ce dont personne ne se plaindra, étant donné qu'en même temps qu'éloquentes, ces pages sont nettes, précises, méthodiques, et que leur éloquence n'enlève rien à leur solidité scientifique.

Le *naturalisme* dont il est ici question, c'est un système de philosophie, un ensemble de doctrines, qui prétend s'appuyer sur la nature pour nous offrir une interprétation de l'univers diamétralement opposée au catholicisme.

De ce système, de cette tendance, beaucoup de nos contemporains, même parmi nos rangs catholiques, ont pris quelque chose et gardé quelque

empreinte. Et c'est pourquoi le livre du P. Eymieu, vigoureux et décisif contre les mécréants, contre les naturalistes purs, ne sera pas moins utile et fructueux à méditer pour nous tous qui avons à vivre dans une ambiance infectée de naturalisme.

Le P. Eymieu étudie successivement : l'origine de l'homme et le système évolutionniste, qui, dès qu'on ne lui fait pas exclure Dieu au point de départ ni l'âme humaine au point d'arrivée, cesse d'être un argument pour les naturalistes ou une objection aux yeux des catholiques ; — l'origine de l'instinct, de la conscience, de la vie ; — l'origine de l'univers ; — la nature de l'homme, et sa différenciation d'avec la bête ; — la nature de la vie et sa fabrication, qui est au-dessus des forces de l'homme mais qui, quand même elle se réaliserait, ne serait pas un argument pour la théorie naturaliste ; — la nature de l'univers ; — la destinée : solutions *optimistes* (Comte et la religion de l'humanité ; Hæckel et la religion moniste ; Metchnikoff et l'accomplissement du cycle vital) ; solutions *pessimistes* (résignation : Taine, Sully-Prudhomme, Le Dantec ; désespoir) ; — la morale individuelle : morale sans Dieu ; morale scientifique ; morale atavique ; morale scolaire ; morale de ceux qui n'en veulent plus, qui traitent la morale de maladie et d'obstacle au progrès, qui disent comme naguère M. Pataud : « *Nous ne sommes pas des types comme Jésus-Christ* » ; — la morale sociale : morale de la solidarité ; l'art moral rationnel.

Bref, apologétique vigoureuse, pleine de saveur, aussi piquante que docte, richement documentée, ne nous laissant rien ignorer des travaux les plus récents, des articles d'hier même, permettant à chacun, grâce aux multiples références des rez-de-chaussée, de vérifier et de poursuivre au besoin le travail dont les résultats sont donnés ici.

IV. — M. Decorne, auteur de *Dans la chambre du malade*, a écrit son livre spécialement pour les malades et les serviteurs des malades. Ce sont des chapitres très « étudiés », mais surtout « médités », sur le bonheur, ce qu'il est, où il est, les fantômes de bonheur qui nous attirent et nous retiennent un instant pour ne nous laisser bientôt qu'amertume et regrets, le bonheur de la pratique chrétienne ; — la IIe Partie (p. 120-235) est un vrai traité des huit Béatitudes. — Excellent ouvrage, écrit avec autant de cœur que de précision doctrinale et de pénétration psychologique.

V. — Le P. de la Barre donne pour sous-titre à son volume : *Memento théorique et Guide bibliographique*.

C'est bien cela en effet : non un traité complet, mais comme un programme, un essai de sommaire synthétique, sous forme d'études consacrées aux principales perspectives de la Morale et du Droit, aux théories philosophiques centrales : — 1o *notion de la moralité*, conciliation des deux définitions qui en font, l'une, la conformité à la nature raisonnable, l'autre, la conformité à l'ordre divinement institué ; — 2o *le bien et la fin:* bien absolu et bien relatif ; fonction du plaisir dans l'économie providentielle ; fausseté de la théorie protestante, janséniste et rationaliste du désintéressement ; — 3o *les lois divines:* loi éternelle, loi naturelle, matière et contenu de la loi naturelle ; — 4o *la conscience* et la connaissance des actions singulières : la raison pratique (mode de présentation de son objet : distinction des deux ordres, spéculatif et pratique) ; le jugement de conscience, acte d'intelligence ; le jugement de prudence, fondé en outre sur le sens intérieur informé par la mémoire et l'expérience sensibles ; précisions sur l'utilisation et l'application des principes abstraits ; — 5o *lois humaines et droits correspondants:* liens qui rattachent le droit à la morale, la loi juridique à la loi naturelle, — contrairement au séparatisme kantiste, qui tient la règle morale pour chose intérieure, immanente à la nature de l'homme (qui est autonome), et le droit pour chose extérieure, imposée uniquement du dehors.

On ne saurait croire quel trésor d'idées philosophiques sont, non pas traitées ici, mais indiquées, remuées, éclairées, coordonnées : — *memento* en effet, — et *guide bibliographique:* chaque proposition de l'auteur est accompagnée de références précises 1o aux scolastiques, surtout aux scolastiques anciens, sans exclure les modernes, les plus éminents comme Meyer et Schiffini, et 2o aussi aux rationalistes, — avec citations, pour chacun d'eux, des phrases ou des mots caractéristiques d'une doctrine.

Instrument de travail donc des plus précieux.

VI. — M. Tissier, après avoir donné de longues et belles années de sa vie à l'enseignement libre, est aujourd'hui archiprêtre de la cathédrale de Chartres et vicaire général. Nos confrères des collèges (et d'ailleurs) ont goûté ses recueils oratoires à l'adresse de la jeunesse scolaire (lesquels restent un modèle du genre). Nos confrères du ministère paroissial n'auront pas à se moins féliciter de la série pastorale qu'il inaugure avec ce volume *Les Femmes du monde*.

C'est une étude des différents états d'âme par lesquels ces personnes peuvent passer. M. Tissier a donné ces conférences aux dames de Chartres, dans des réunions mensuelles qui se tiennent en dehors de l'église et dont le programme porte exclusivement sur des questions de morale personnelle, domestique et sociale. Douze conférences en tout, dont voici les titres : *Celles qui souffrent ; celles qui gaspillent; celles qui regrettent; celles qui reçoivent; celles qui font parler d'elles; celles qui s'ennuient; celles qui doutent; celles qui luttent; celles qui pensent; celles qui se dévouent; celles qui règnent; celles qui vieillissent.*

VII. — *Les Jeunes Filles d'aujourd'hui* : trois conférences données par Mgr Bolo, l'hiver dernier, à Paris, dans une salle de concert, devant une « invraisemblable affluence », touchant 1o le mouvement intellectuel qui se constate chez les jeunes filles et dont certaines mères s'inquiètent, 2o l'émancipation morale, l'américanisation de la jeune fille, 3o enfin le mariage, la préparation au mariage. — Série de variations généralement intéressantes et piquantes, souvent justes, sur ces graves sujets.

VIII. — Jésus a été adolescent ; et dans son adolescence il est le modèle des adolescents. La dévotion à sa divine Enfance fleurit partout ; la dévotion à sa divine Adolescence est oubliée. Pourquoi la négligeons-nous ainsi dans nos Séminaires, dans nos collèges, dans nos patronages ? C'est cette lacune que M. Caron vient de combler, et de main de maître, de la main toute aimante et toute distinguée du maître qui en une quinzaine d'opuscules nous a présenté déjà les divers aspects de la dévotion à Jésus et à la Sainte Famille. — Trente méditations, dans ce nouvel opuscule, sur les vertus dont Jésus adolescent est le modèle pour les adolescents.

LITURGIE

Q. — L'*Ami* rendrait grand service aux rédacteurs d'Ordos en commentant le *Motu proprio* du 2 juillet 1911 sur les fêtes Dites-nous donc : 1° ce qui est désormais le droit commun par rapport aux fêtes chômées ; 2° en quoi consistent les exceptions prévues au § IV ; 3° s'il y a quelque chose de changé pour les messes *pro populo ?*

R. — Ad I. De droit commun, les seuls jours chômés avec obligation de s'abstenir d'œuvres serviles et d'entendre la messe sont désormais le dimanche et les 8 fêtes désignées au § I.

Trois fêtes considérables de l'Eglise universelle n'étant plus chômées, quoique d'importance majeure, savoir, celle de S. Joseph, la Nativité de S. Jean-Baptiste, et la Fête-Dieu, alors elles sont désormais fixées au dimanche comme en leur jour propre. Toutes trois deviennent de la sorte mobiles avec leur octave comme les dimanches auxquels elles sont attachées, et elles conservent par là *indirectement* le chômage dont les privait le § I.

Enfin les fêtes des patrons, comme patrons, ne sont plus chômées, mais les Ordinaires ont seulement la faculté de renvoyer leur solennité externe au 1er dimanche suivant. S'ils voulaient conserver quelqu'une des fêtes ainsi abrogées, ils devraient en référer au Saint-Siège.

Reste à fixer ce que sera l'octave de S. Joseph et le privilège dont jouira l'octave de la Fête-Dieu. Mais il n'y a que Rome qui puisse le faire avec autorité, et nous attendons les éclaircissements qui ne manqueront pas d'être donnés en leur temps à ce sujet.

Ad II. Les exceptions prévues au § IV concernent les pays où des concessions spéciales avaient déjà réduit le nombre des fêtes chômées, ou transféré certaines d'entre elles au dimanche. On devra continuer à faire comme par le passé, et ne rien innover sans prendre l'avis du Saint-Siège. — Par contre, si en certains pays les évêques jugent bon de conserver quelqu'une des fêtes supprimées, ils devront en référer à Rome.

Ad III. Le *Motu proprio* ne touche pas à la question des messes *pro populo*. Le nombre n'en est donc pas diminué, en dehors des trois fêtes fixées au dimanche comme en leur jour propre, et les curés devront continuer comme par le passé à appliquer la messe pour leur peuple à l'incidence de la fête patronale du pays.

Q. — 1° Un confrère me disait ces jours derniers que le prêtre qui célèbre le Jeudi Saint doit lui-même consommer le Vendredi Saint, lui étant absolument défendu de se faire remplacer par un autre prêtre pour cette seconde cérémonie. Est-ce bien cela ?

2° Une personne qui est dans le commerce me demande s'il y a des règles liturgiques concernant la préparation de l'encens ?

R. — Ad I. C'est une erreur. Le Cérémonial des Evêques suppose que l'officiant du Vendredi Saint qui consomme la Sainte Réserve peut ne pas être celui qui a célébré la messe du Jeudi Saint : « Si episcopus velit ipsemet celebrare in die Parasceve, serventur infrascripta... » (liv. II, chap. 25, n. 1), et le chap. 26 dit ce qu'on ferait ce jour-là, *Episcopo tantum præsente seu absente.*

Ad II. D'après le Cérémonial des Evêques on doit se servir d'encens absolument pur, ou si on y ajoute d'autres matières odoriférantes, que ce soit toujours en petite quantité, et que l'encens ne cesse jamais de l'emporter de beaucoup sur elles. « Materies, quæ adhibetur, vel solum et purum thus esse debet suavis odoris ; vel si aliqua addantur, advertatur ut quantitas thuris longe superet » (liv. I, chap. 23, n. 3) ; et ailleurs : « Super eadem mensa (la crédence) apponentur... thus, cum quo possent misceri aromata bene olentia, dum tamen thuris quantitas superet. » (Liv. I, chap. 12, n. 19).

Quant au meilleur encens, il vient, dit-on, des Indes occidentales et de l'Afrique. C'est une sorte de gomme ou résine qui découle de l'écorce d'un arbre assez répandu sur les montagnes d'Abyssinie et autres pays ; elle se durcit à l'air, et détachée de l'arbre, elle se vend en grains ou en poudre [1].

Q. — 1° Le Bréviaire (titre IX, n° 6, des Rubriques générales) dit qu'aux 2es vêpres d'une fête de 2e classe on fait mémoire d'un simple ou d'un jour *infra octavam,* si on en fait l'office le lendemain. Faut-il en conclure que si le simple et le jour *infra octavam* étaient simplement commémorés le lendemain, on ne devrait en rien faire à vêpres ?

2° N.-D. du Perpétuel Secours se célèbre chez nous avec octave. Les jours dans l'octave, à la messe, la 2e oraison, s'il n'y a point de fête simple, devra-t-elle être *de Spiritu Sancto?*

3° Mon église a pour titulaire le Sacré-Cœur. Pendant l'octave, s'il n'y a point de commémoraison, quelle sera à la messe *infra octavam* la 2e oraison ?

4° Le dimanche dans l'octave du Sacré-Cœur, l'office est-il simplement *de ea,* ou doit-il être organisé comme les dimanches dans l'octave de l'Ascension, du *Corpus Christi,* avec les antiennes, hymnes et psaumes de la fête ?

5° Levavasseur-Hægy, t. I, p. 423, n. 161, dit qu'au 1er encensement de la messe, c'est en mettant l'encens dans l'encensoir que le célébrant prononce les paroles « *Ab illo benedicaris...* » et non quand il fait ensuite le signe de croix sur l'encens. Ne faudrait-il pas plutôt prononcer les paroles en faisant le signe de croix ? Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. Relisez attentivement la rubrique, et vous verrez qu'aux 2es vêpres d'une fête de 2e cl. il y a toujours mémoire d'une fête simple, quand même celle-ci n'aurait pas l'office le lendemain. Au contraire, pour l'*Infra octavam,* s'il n'a pas l'office le lendemain, on n'en fait rien : « In secundis autem Vesperis fit commemoratio de quocumque sequenti festo etiam simplici, et de die infra octavam, si *de ea* fieri debeat officium die sequenti. »

Ad II. C'est évident. « Infra Octavas sanctæ Mariæ... secunda Oratio dicitur de Spiritu Sancto

[1] Cf. Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe,* t. II, p. 5 ; — Van Der Stappen, t. III, n. 92.

Deus qui corda fidelium, tertia *Ecclesiæ* vel pro Papa. » (Rubr. gén. du Missel, tit. IX, n. 9).

Ad III. Suivez la règle générale s'appliquant aux octaves (sauf les octaves de la Sainte Vierge, de Pâques et de la Pentecôte) : « Dicuntur tres orationes, una de die, secunda de Sancta Maria, tertia *Ecclesiæ* vel pro Papa. » *(Ibid.)*.

Ad IV. Encore une question qui est toute résolue dans les Rubriques : « Les dimanches qui tombent dans les autres octaves ont leur office tout entier du dimanche comme au Psautier et au Propre du Temps, avec mémoire de l'octave; mais on n'y dit pas non plus les prières, ni les suffrages. » (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. IV, n. 2).

Ad V. L'*Ami* pense que Hægy a raison et qu'en agissant autrement on violerait la rubrique du Missel. Expliquant en effet celle trop succincte de l'*Ordo Missæ*, le *Ritus servandus in celebratione Missæ* dit expressément : « Celebrans ter incensum ponit in thuribulum, dicens interim : *Ab illo benedicaris*, etc., et deposito cochleari, producens manu dextera signum crucis super thus in thuribulo, illud benedicit. » (Tit. IV, n. 4). C'est aussi ce qu'enseigne on ne peut plus clairement le Cérémonial des Evêques : « Episcopus vero, accepto cochleari, sumit cum eo ter ex navicula thus, illudque etiam ter in thuribulum mittit, dicens interim : *Ab illo benedicaris in cujus honore cremaberis. Amen.* Quo facto, ac reddito cochleari eidem ministro, qui rursus manum et illud osculatur, ipse episcopus format manu dextera signum crucis super thus in thuribulo. » (Liv. I, ch. 23, n. 1). Enfin telle est l'interprétation officiellement donnée par la S. R. C. le 18 déc. 1779, n. 2515, ad 10, quand on lui objectait que « crucis effigies invenitur inserta » dans l'Ordinaire de la messe « in verbo *Benedicaris*. »

La cause est donc entendue et finie.

Q. — 1° De quelle bénédiction doit-on se servir pour une église paroissiale provisoire qui est destinée dans quelques années, après la construction de l'église, à devenir bâtiment scolaire?

2° Pour le service anniversaire d'un évêque en dehors de la cathédrale, peut-on placer sur le drap mortuaire un rochet et une étole, à défaut d'autres insignes épiscopaux? Et pendant l'absoute, où doit se placer le célébrant?

3° Quand l'extrême-onction est donnée au malade immédiatement après le saint viatique, que doit faire le prêtre et que peut-il omettre?

R. — Ad I. Il semble que pour une église *provisoire* qui, après quelques années, doit devenir école communale, il y a lieu d'employer pour la bénir la formule du Rituel : *Benedictio loci*, tit. VIII, chap. VI, et non celle qu'on lit au même titre, chap. XXVII, pour les églises neuves ou les oratoires publics.

Ad II. Le Cérémonial des Evêques ne suppose nulle part qu'on doive placer quelque insigne sur le catafalque lorsqu'on célèbre le service anniversaire d'un évêque, soit à la cathédrale, soit au dehors, mais on *peut* y placer quelque insigne qui rappelle sa dignité, comme la mitre ou une barrette violette. (S. R. C., 31 mai 1817, n. 2578, ad 12, et notes de Gardellini, t. IV, p. 162, sur ce décret).

Pour l'absoute, le célébrant se place comme s'il s'agissait d'un laïque, entre le catafalque et l'autel, la face tournée vers le peuple; il n'y a que devant le corps physiquement ou moralement présent que l'officiant se doit tenir entre la porte de l'église et le cercueil, la face tournée vers l'autel. (S. R. C., 20 juin 1899, n. 4034, ad III).

Ad III. Dans le cas où le prêtre doit, tout après le saint viatique, donner l'extrême-onction, au lieu de faire suivre l'oraison *Domine sancte* de la bénédiction du malade, il dépose l'étole blanche pour prendre la violette, et omettant le ℣ *Pax huic domui* et l'aspersion, il commence par *Adjutorium nostrum* et le reste, sans rien passer, jusqu'à la fin. Il répète donc l'oraison *Exaudi nos*, le *Confiteor* avec *Misereatur* et *Indulgentiam* comme partie intégrante de l'administration de ce sacrement. (S. C. Indulg., 5 fév. 1841, n. 286, ad 6). Pour se dispenser de dire ces prières *ex parte vel in totum*, il faudrait que le temps ne lui permît pas de les réciter, en raison du danger imminent de mort où est le malade. (Rituel, tit. V, ch. II, n. 6).

Les onctions finies ainsi que les dernières prières achevées, le prêtre dépose l'étole violette pour reprendre la blanche avec le voile, génuflecte devant le Saint-Sacrement, bénit le malade avec la Pyxide couverte du voile, et s'en retourne à l'église en disant le Ps. *Laudate Dominum de cœlis*. (Rituel, tit. IV, ch. 4, n. 20).

Q. — En 1912, on omettra la V[e] semaine de septembre; mais le vendredi de la IV[e], faisant de saint Michel, et le samedi de saint Jérôme, qui ont tous deux des leçons propres au I[er] nocturne, faudra-t-il le jeudi 28 lire l'*Incipit* du V[e] dimanche conjointement avec les leçons de la férie 6[e] et du samedi suivant?

R. — On devra seulement dire le jeudi l'*Incipit* du livre d'Esther. Pour être tenu à dire ce même jour les leçons du vendredi et du samedi de la 5[e] semaine, il faudrait qu'elles fussent aussi des commencements de Livre. (Cf. S. R. C., 11 mars 1871, n. 3237, ad III).

Q. — Tout prêtre, comme tel, a-t-il le pouvoir de bénir les chapelets et tous autres objets par un simple signe de croix, sans se servir de la formule *Benedictio communis* du Rituel?

R. — A part les cas où le Rituel assigne une formule spéciale pour bénir un objet, comme les cendres, les rameaux, les cierges de la Chandeleur, etc., il suffit à la rigueur de former simplement le signe de la croix avec la main sur l'objet à bénir en disant : « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. » La preuve en est dans une réponse de la S. C. des Indulgences à l'évêque